CARDEAL WISEMAN



A PRESENÇA REAL

DO CORPO E DO SANGUE

DE NOSSO SENHOR JESUS CRISTO

NA SANTA EUCARISTIA,

PROVADA PELA ESCRITURA.

VOL. I — O DISCURSO DO PÃO DA VIDA
(JO 6)

Tradução brasileira por Felipe Arnellas Coelho,
do original inglês (Londres, 1836; 2.ª ed., 1866):
*The Real Presence of the Body and Blood of Our Lord Jesus Christ
in the Blessed Eucharist, Proved from Scripture. In eight Lectures,
delivered in the English College, Rome, by Cardinal Wiseman.*
— Lectures I-IV —
[Nicolás (Cardeal) WISEMAN (1802-1865). A Real Presença do Corpo e do Sangue
de Nosso Senhor Jesus Cristo na Santa Eucaristia, Provada pela Escritura.
Em Oito Preleções ao Colégio Inglês de Roma.
— Preleções I-IV —]

Imagem da Capa:
Decalque do verso da medalha de bronze elaborada por Scipio CLINT (1805-1839)
e entregue ao Autor pelos católicos londrinos em 1836.
(cf. *The Catholic Directory and Annual Register*, for the year 1838, London, p. 144s.)

APRESENTAÇÃO
DESTA TRADUÇÃO

Na retumbante conferência que proferiu em Roma, no Pontifício Instituto Bíblico, a 24 de setembro de 1960, quando externou a "séria preocupação… causada por afirmações e ideias que afloram nas várias partes do mundo, no ensino, em conferências e em publicações, sobretudo em relação ao Novo Testamento, afirmações que, por vezes, chegam quase às raias da heresia",[1] seu antigo reitor, logo mais cardeal Agostinho BEA (1881-1968) começara, porém, em tom ameno seu discurso — o que só tornou mais agudo o contraste com a conclusão, de que se acaba de citar um passo,[2] evidenciando a rápida deterioração da situação da exegese da Sagrada Escritura desde a morte do Papa PIO XII —, observando ele placidamente, sobre o intervalo entre a primeira Semana Bíblica Italiana, de 1930, e esta em cujo encerramento falava então:

"Trinta anos significam alguma coisa na história duma disciplina, e especialmente na história da ciência bíblica, que nestes últimos três decênios [1930-1960], graças à benevolência dos Sumos Pontífices e às pesquisas e descobertas sobremodo importantes, pôde fazer não pequenos progressos. De fato, não poucas questões, até então discutidas, tiveram neste período uma solução mais clara; antigas soluções foram confirmadas em parte, e em parte desmentidas; surgiram novos problemas."[3]

Que dizer então do progresso das pesquisas bíblicas, não já desde os mil novecentos, mas desde os mil *oitocentos* e trinta? Foi nessa década, mais precisamente no ano de 1836, que o mais tarde cardeal arcebispo de Westminster, Nicolás WISEMAN (1802-1865), teve publicada em Londres a primeira edição de oito Preleções suas, proferidas no Colégio Inglês de Roma, com o título: *A Real Presença do Corpo e do Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo na Santa Eucaristia, Provada pela Escritura*.[4]

---

1. Cf. *Sérias Advertências do Card. Agostinho Bea sobre os Estudos, as Publicações e o Magistério Bíblico*, in *Revista de Cultura Bíblica*, vol. 5, n.º 18, março de 1961, p. 289-297, cit. p. 296; tradução brasileira do Pe. Joaquim SALVADOR, do texto original italiano publicado pela *Civiltà Cattolica* 111 (1960, IV), p. 291-295.

2. Prosseguia o douto jesuíta: "Explicar deste modo a S. Escritura, como o fazem tais autores, significa desnaturar a Bíblia, e mais do que um auxílio espiritual dado por Deus às almas, é torná-la uma tentação e um perigo contra a fé. Este modo de agir vem comprometer, além disso, os esforços legítimos e mesmo obrigatórios, para contribuir com o progresso da ciência bíblica de modo sempre maior e mais sólido." (*Ibid.*, p. 296-297.)

3. *Ibid.*, p. 289.

4. *Lectures on the Real Presence of the Body and Blood of Our Lord Jesus Christ in the Blessed Eucharist. Delivered in the English College, Rome. By Nicholas Wiseman, D.D.*, Vol. I. *Scriptural Proofs*, Joseph Booker, London 1936, XII+278p.

Mas não é preciso negar os avanços *incontestes* da ciência bíblica, nem o fato de cada geração ter sua contribuição a fazer para o aprofundamento do depósito revelado — o que pressupõe necessariamente respeitar as conquistas adquiridas, bem entendido —, para reconhecer que esta, como outras matérias, tem seus clássicos. Chamar de *clássico* a um autor, a uma obra, não implica que tenha dito tudo nem que permaneça de pé tudo o que disse, é claro; mas, sim, tenha dito com singular eficácia muito do que mais importa sobre o assunto, de modo a constituir um veio incontornável a quem pretenda se inserir proficuamente na corrente da tradição.[1]

Sobre o *Evangelho de S. João*, são assim modelares, para citar um só nome de cada categoria, o tratado de S. AGOSTINHO e as homilias de S. JOÃO CRISÓSTOMO, dentre os Padres da Igreja do Ocidente e do Oriente;[2] dos medievais, o comentário de S. TOMÁS DE AQUINO; o de MALDONADO,[3] entre os

---

A menção a tratar-se de um primeiro volume e respectivo título desapareceriam nas edições posteriores junto do parágrafo final do Prefácio, em que talvez já se sugerisse (haja vista sua ambígua frase final) a eventualidade de não aparecer volume seguinte nenhum, como foi o caso: "Promete-se ao público um segundo volume, sobre o importante argumento da tradição. Neste aqui, não se quis acumular os habituais textos comprobatórios dos Padres, mas comunicar as observações que o estudo dessas autoridades veneráveis sugeriu ao Autor. O período de sua publicação dependerá das circunstâncias, de que ele não é capaz de julgar no momento: mas não se perderá tempo na complementação da obra." (Ed. cit., p. XI.)

O leitor, justamente interessado também no argumento da tradição, encontrará os testemunhos da crença da Igreja das origens em: *Textos Eucaristicos Primitivos*. Edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres, preparada por el P. Jesús SOLANO, S. I. Tomo I: *Hasta fines del siglo IV*, 1952, XL + 754 págs., con grabados. Tomo I y último: *Hasta el fin de la época patrística*, 1954, XX + 1012 págs., con grabados. Madrid, B. A. C., vols. 88 e 118.

1. Nesse sentido, parece especialmente digna de nota a pitoresca expressão de C. E. B. CRANFIELD (no primeiro volume, de 1975, da nova série do *International Critical Commentary*) sobre o Comentário de S. João Crisóstomo à Epístola de S. Paulo aos Romanos: "Contribuição que nenhum comentador de *Romanos* que valha o que come estará apto a ignorar jamais" (cf. Silvério ZEDDA, *Os comentários do Novo Testamento*, in: Rinaldo FABRIS (org.), *Problemas e Perspectivas das Ciências Bíblicas*, Loyola, São Paulo 1993, p. 374).

2. Se bem que, para o Pe. PRAT, tenha sido "São CIRILO DE ALEXANDRIA, o mais profundo, senão o mais eloquente, dos discípulos de São João" (Ferdinand PRAT, S. J., *Jésus-Christ. Sa Vie, Sa Doctrine, Son Oeuvre*. 16.ª ed., revista e corrigida. 2 vols. Beauchesne et ses fils, Paris 1947. Tomo I, p. 394).

3. Para o Pe. MURILLO, porém, é o cardeal TOLEDO, com seu "extenso conhecimento das línguas grega e hebraica" e "incrível leitura dos Padres", quem "sobressai...sem rival, na análise e compreensão do texto e contexto imediato" do *Evangelho de S. João*, embora haja que reconhecer que "o estilo, sem ser inculto, dista muito da elegância do de Maldonado" (Lino MURILLO, S. J., *San Juan. Estudio Crítico-Exegético sobre el Cuarto Evangelio*, Barcelona 1908, p. 132).

Cf. alguns outros nomes dessa época dignos de menção mais adiante, na nota 1 à p. 6.

muitos doutores que vieram na esteira do Concílio de Trento; ou mesmo o do Padre LAGRANGE,[1] em meio ao *mare magnum* dos mais recentes…

Em se tratando do capítulo sexto do *Evangelho segundo S. João*, mais especificamente, do célebre Discurso do Pão da Vida (vv. 26 ss.) em sua relação com a Real Presença de Cristo na Eucaristia, a presente obra do Cardeal Wiseman talvez possa ser dita, sem exagero, um clássico na matéria, que perdeu pouco de sua oportunidade e cogência, como se depreende também do que segue.

Temos, para começar, o acordo de destacados expoentes das duas grandes escolas opostas de exegetas católicos.

De um lado CALMES (1868-1959), no primeiro comentário a Jo. publicado na coleção *Études Bibliques* da Escola Bíblica de Jerusalém: ao tratar de Jo VI cita constantemente Wiseman, bem mais do que qualquer outro autor; a propósito do v. 53, por exemplo, afirma:

"O melhor método a seguir, para elucidar esta questão, é o que indica o cardeal Wiseman, *Da presença real*, dissertação III"[2].

De outro lado FILLION (1843-1927), mesmo no tratamento mais extenso que, no seu Grande Comentário, dedica a Jo VI, 48-59, adverte logo de entrada:

---

1. "M.-J. LAGRANGE, OP, *Évangile selon S. Jean*, coll. Études Bibliques, Paris, 1ª ed. 1924; 5ª ed. 1936 (definitiva). Estes últimos trinta anos de estudos bíblicos têm levado os discípulos do P. Lagrange a atualizar algumas de suas posições. Mas a objetividade de seu método e o rigor de suas análises conservam todo o valor." (Carlos Josaphat Pinto de OLIVEIRA, O. P., *O Evangelho da Unidade e do Amor. Texto e doutrina do Evangelho de S. João*, Livraria Duas Cidades, São Paulo 1966, p. 337.)

Convém indagar, todavia, a cada caso, se essas "atualizações" são realmente tais… O próprio Frei CARLOS-JOSAPHAT observa, por exemplo, que a omissão do inciso final de Jo VI, 23 pela *Bíblia de Jerusalém* não se impõe de maneira alguma: "essas anotações circunstanciais são frequentes no IV Evangelho" etc. (*ibid.*, p. 119, nota "d"); e já notava LAGRANGE, ademais: "O fim do versículo recorda o caráter milagroso da refeição, que importa não perder de vista." (*Op. cit.*, p. 171.)

E, sobre Jo VI, 22-24, contra o que se lê (por mão de BOISMARD…) na *BJ* de 1998 (trad. da Ed. Paulus, 2002): "Notar também a duplicata formada pelos vv. 22 e 24" — acréscimo que, como toda esta nota, vai muito além do tímido "Conforme alguns..." da *BJ* de 1973 (trad. rev. da Ed. Paulinas, 1985), no mesmo lugar —, permanece verdadeiro que, se bem que "esse pequeno prólogo não tem a clareza ática, e que sua construção é mesmo embaraçada", sim, "foi escrito um pouco desajeitadamente, mas não acusa mão diferente nem remanejamento" (LAGRANGE, *op. cit.*, p. 170, onde observa ainda que "se encontram casos semelhantes nos clássicos").

2. Théophane CALMES, SS. CC., *L'Evangile de Saint Jean. Traduction critique, introduction et commentaire*, V. Lecoffre/Typographie Polyglotte de la S. C. de la Propagande, Paris/Roma 1904, p. 253.

"Dissertação" é como Migne (cf. referência na nota seguinte) traduz "*Lecture*", "Preleção" na presente tradução.

"Uma simples nota não podendo dizer tudo, encaminhamos para mais detalhes às conferências magistrais do Card. Wiseman..."[1]

Enfim, no verdadeiro *tour de force* que é o verbete (como tantos outros ali, com a extensão de um livro) do *Dictionnaire de Théologie Catholique*: "A Eucaristia na Sagrada Escritura", seu autor, Dom RUCH (1873-1945), não se limita a incluir Wiseman em posto de honra na bibliografia no final ("devemos citar principalmente: Wiseman..."), mas dele se utiliza a cada passo: seja ao tratar da doutrina eucarística de S. Paulo ("Sua linguagem parece confirmar a doutrina da presença real. A maioria dos católicos, Wiseman sobretudo…, demonstraram-no muito bem; muitos críticos incrédulos o reconhecem"); seja ao tratar da de S. João ("*Conclusões. — Os ensinamentos do c.* VI *sobre a Eucaristia.* — Como justamente observou Wiseman…"); seja, enfim, ao tratar das Palavras da Instituição, na Última Ceia:

"…o católico que perscruta a revelação na Escritura, o controversista que demonstra a presença real para protestantes conservadores, podem fazer uso dessas considerações, cuja força não é de modo nenhum negligenciável. Wiseman…as fez valer da maneira mais impressionante."[2]

De fato, o livro original de Wiseman (referido acima, na nota 4 à p. 3) divide-se em três seções: a primeira, que ocupa metade da obra e é objeto da presente tradução, contém as quatro primeiras preleções, que tratam todas, depois de breve introdução hermenêutica, da promessa da Eucaristia narrada em Jo VI (o Discurso do Pão da Vida, que se segue imediatamente aos milagres da multiplicação dos pães e do caminhar sobre as águas);[3] já a segunda e terceira

1. "...intituladas: *A Transubstanciação e presença real do corpo e do sangue de N. S. Jesus Cristo na divina Eucaristia provada pela Escritura* (MIGNE, *Demonstração Evangélica*, t. XV, col. 1073 ss.)" (Louis-Claude FILLION, *Évangile selon S. Jean. Introduction critique et commentaires*, P. Lethielleux, Paris 1887, p. 133).

Fillion remete em seguida também à monografia de Patrizi; a Perrone, Rosset e demais tratados teológicos sobre a Eucaristia; aos comentários de Toledo, Maldonado e Cornélio da Lápide; aos exegetas contemporâneos seus Corluy e Keil. Noutras notas ao capítulo VI de S. João, aparecerão ainda Dom Calmet, Bossuet, os Salmanticenses etc.

2. Charles RUCH, *L'Eucharistie d'après la Sainte Écriture*, in *DTC*, t. V (Paris 1913), col. 989-1121. Os trechos citados estão, respectivamente, nas cols. 1120, 1056, 1010 e 1070-1071.

3. A travessia do lago foi apenas pela exegese crítica posterior que teve explicitada sua relação com a subsequente promessa da Eucaristia: "Qual seria então o conteúdo de Jo 6? — Reúne três episódios harmoniosamente concatenados a fim de incutir uma grande tese ou *o mistério da Eucaristia*: a multiplicação milagrosa dos pães (vv. 1-15) significa o poder de Jesus sobre o pão; o caminhar sobre as águas (vv. 16-21) incute o poder do Senhor sobre o corpo e os elementos da natureza; por fim, o sermão sobre o Pão da vida (vv. 22-71), utilizando os ensinamentos dos dois quadros anteriores, anuncia um pão que será o próprio corpo de Cristo." (D. Estêvão BETTENCOURT, O. S. B., "Eucaristia: Sacrifício e Sacramento", Cap. VI [pp. 117-141] de seu *Diálogo Ecumênico – Temas Controvertidos*,

seções (a segunda metade do livro), não incluídas no presente volume em português, tratam, respectivamente, da instituição do Santíssimo Sacramento e Sacrifício, na Última Ceia (Preleções V-VII), e da doutrina eucarística do Apóstolo das gentes (oitava e última Preleção): ficam estas, quem sabe, para um segundo volume, a depender da recepção deste primeiro e do interesse de algum editor.

Deixando, embora, ao mencionado D. Ruch a laboriosa refutação das dificuldades dos *hipercríticos*, que, não admitindo o caráter sobrenatural dos relatos evangélicos ou impugnando sua veracidade histórica, ficarão talvez indiferentes a mais de um argumento de Wiseman,[1] retenhamos aqui a recomendação feita na última citação sua, que pode facilmente estender-se ao tratamento dado por Wiseman a Jo VI (como provam ainda as várias colunas que o resumem, no citado verbete do *DTC*) e há de servir como declaração de objetivos da presente tradução: "…o católico que perscruta a Revelação na Escritura, o controversista que demonstra a Presença Real para protestantes conservadores" têm no presente volume, como se vê, um clássico na matéria.

A este respeito, enfim, uma advertência sobre um aspecto desta obra que será menos evidente para o leitor atual do que era, sem dúvida, para os seus destinatários imediatos: diz respeito a quase todos os autores citados ao longo do livro pelo eminente Autor. Eis como ele mesmo formula esta observação, numa obra anterior sua:

"…quando falo em comentadores, assim indistintamente, refiro-me exclusivamente a comentadores protestantes, porque prefiro citar autoridades que não serão rejeitadas facilmente por aqueles com quem nos empenhamos em debate"[2].

São Paulo, 9 de agosto de 2018,
Festa de S. João Maria Vianney, Confessor.
Felipe Arnellas Coelho.

3.ª ed., Edições "Lumen Christi", Rio de Janeiro 1989 [a 1.ª ed. saiu em 1984], p. 118; cf. IDEM, revista *Pergunte e Responderemos*, n.º 9, setembro de 1958, q. 3, p. 359-360.)

1. "Os críticos radicais não veem inconveniente algum em rejeitar o caráter histórico do relato [de Jo VI]; fazem mesmo disto uma arma contra o valor do Quarto Evangelho. Suas objeções tendem a mostrar que Jo falou para seus leitores do começo do século II, e não Jesus para os seus contemporâneos. Dessas dificuldades, perfeitamente apreciadas por Mons. Ruch, bispo de Estrasburgo…" (LAGRANGE, *op. cit.* [na nota 1 à p. 5, *supra*], 1936, p. 195.)

2. N. WISEMAN, *Lectures on the Principal Doctrines and Practices of the Catholic Church, delivered at St Mary's Moorfields, during the Lent of 1836*. ["Conferências sobre as Principais Doutrinas e Práticas da Igreja Católica, proferidas na capela de Santa Maria de Moorfields, em Londres, durante a Quaresma de 1836."] 2.ª ed., rev. e corr., 2 vols. Charles Dolman, Londres 1844; vol. II, p. 142. (Conferência XIV — Transubstanciação, Parte I.)

PREFÁCIO

À PRIMEIRA EDIÇÃO

As Preleções aqui submetidas à consideração do público são simplesmente tais que a página-título as descreve, parte de um curso teológico várias vezes ministrado no Colégio Inglês de Roma. Quando o Autor chegou a este país (a Inglaterra), não fazia nem a mais remota ideia de que se sentiria chamado a publicá-las; e só trouxe consigo o manuscrito no intento de submetê-lo à avaliação de alguns amigos, mais versados talvez, do que ele pudera estar, na literatura de controvérsia do país, a fim de esclarecê-lo quanto à conveniência de o publicar nalgum período distante. Quando, porém, julgou necessário fazer uma exposição mais popular e compendiosa dos argumentos católicos em demonstração da Presença Real, nas suas "Conferências sobre as Principais Doutrinas e Práticas da Igreja Católica"[1], estimou que não se pudesse fazer ampla justiça, à linha de argumentação adotada, sem a publicação destas Preleções nas quais se encontra mais plenamente desenvolvida, bem como justificada com provas. Com este pensamento, não hesitou em enviar seu manuscrito para impressão.

O método seguido nestas Preleções e os princípios que as norteiam estão detalhados com tal amplidão na Preleção introdutória que toda observação a seu respeito neste Prefácio seria supérflua. Muitos talvez se espantem de ver um *in-oitavo* dedicado às provas escriturísticas de nossa doutrina, que em geral ocupam só algumas páginas de nossas obras de controvérsia; e naturalmente se excitará o preconceito de o tema ter sido inchado a tão incomum magnitude por exposições digressivas ou por matérias de importância bastante secundária. Se uma impressão dessas se produzir, o autor não tem outro recurso senão apelar à equidade e boa-fé de seus leitores, e convidá-los a ler antes de assim condenarem. Alimenta a esperança de que não se julgará, a uma leitura atenta, que ele tenha saído da questão ou a sobrecarregado com conteúdos não pertinentes. Quiçá seus estudos tenham-no introduzido num enfoque dos argumentos diferente daquele que popularmente se adota, e é visível que procurou elucidações em fontes comumente não consultadas; mas deixará a cargo do leitor determinar se enfraqueceu desta maneira a causa que tomou a peito defender.

---

1. [*Lectures on the Principal Doctrines and Practices of the Catholic Church*.]

Para ele, tal apreciação não pode ser objeto de indiferença. Tendo sido levado inesperadamente, no espaço de poucos meses, a submeter ao exame do público duas das séries de conferências ou preleções que preparou e proferiu para aperfeiçoamento daqueles cuja formação teológica foi confiada aos seus cuidados, ele percebe que apelou assim, embora sem ter a intenção, ao veredito do público acerca de se cumpriu ou não seu dever para com eles. As "Preleções sobre o Liame entre a Ciência e a Religião Revelada"[1] explicarão os modos de ver que ele empenhou-se em inculcar sobre a adequada amplitude da formação eclesiástica; o curso presente mostrará o sistema seguido em cada um dos ramos da teologia de controvérsia. O que se fez nas presentes Preleções, quanto à doutrina da Eucaristia, foi feito em não menor medida para as Demonstrações Cristãs, a Autoridade da Igreja, o Sacramento da Penitência, a Missa e todas as outras partes da controvérsia moderna. Ao estudo da Escritura e à ciência de sua introdução dedicou-se especial cuidado; e, da recepção que o presente tratado encontre, o Autor formará uma estimativa de até que ponto pode ser perdoado por incomodar o público, outro tanto, com suas instruções acadêmicas.

Estará plenamente satisfeito, entretanto, se ficar patente que não aplicou menor diligência e dedicação do que convém ao seu múnus na promoção de ciência teológica ortodoxa e sólida entre aqueles que tem sido seu encargo instruir. A ventura desta obra vem a ser para ele questão do mais profundo interesse, por sua conexão com toda opinião que puder ser formada doravante sobre o valor de uma instituição que muitas considerações devem tornar benquista aos católicos ingleses. Como representante direto da escola anglo-saxônica fundada pelo Rei Ine; como substituto do Hospital Inglês, que no passado recebia o peregrino cansado que ia beijar os sepulcros dos Apóstolos; como único resquício de propriedade da Igreja Católica que se deixou em nossas mãos depois de sua destruição na Reforma e como seminário que enviou muitos mártires a adentrar a vinha da Inglaterra,[2] o Colégio Inglês de Roma tem direito inconcusso ao favor e simpatia de todos aqueles que bendizem a Providência por sua vigilância sobre a santa religião de Deus entre nós.

Se Belarmino, como nos assegura ele em seu prefácio, escreveu suas magníficas "Controvérsias" principalmente para instrução dos alunos desta

1. [*Lectures on the Connection between Science and Revealed Religion*.]

2. São Filipe Neri, que viveu quase do outro lado da rua desta casa, costumava saudar os estudantes, ao passarem à frente de sua porta, com as palavras do hino dos Santos Inocentes: "Salvete flores martyrum".

instituição, os que hoje presidem a ela devem seguramente estar cientes do dever que têm de contribuir com seus humildes talentos para fomentar nos seus membros um espírito de diligência e um gosto pelo saber criterioso. Para este fim, ela de fato beneficiou-se, assim que restaurada sob os auspícios de Pio VII, de sagrada memória, de uma vantagem que talvez nunca mais possua, naquele que a sabedoria dos vigários apostólicos escolheu para seu primeiro superior. Os que tiveram a felicidade de ser os pupilos e, consequentemente, os amigos do saudoso e venerando Dr. Gradwell sempre amarão discorrer longamente, não apenas sobre sua piedade sem afetação, sua profusa caridade e inalterável gentileza para com todos ao seu redor, como também sobre sua ciência consolidada e diversificada em todos os ramos da literatura sacra, o encorajamento caloroso que sempre prodigalizou à aplicação, bem como a satisfação sincera que experimentava e exprimia com o êxito acadêmico de qualquer dos que estivessem sob sua tutela. Seus talentos e virtudes não tinham daquele caráter lampejante que ofusca os olhos da opinião pública, mas possuíam a propriedade mais genial e mais invejável de entusiasmar e encorajar todos os que se aproximavam.

O critério e os princípios que ele introduziu e promoveu foram preservados e cultivados esmeradamente, uma vez que o dever de sustentá-los passou para mãos menos capazes; e as folhas seguintes, espera-se, atestarão alguma diligência e assiduidade, ao menos, em dar continuidade a suas ideias.

LONDRES,
Na Assunção de Nossa Senhora, 1836.

SUMÁRIO.[1]

---

1. [Como ficou dito na Apresentação, o presente volume inclui somente tradução das quatro primeiras Preleções, as referentes a Jo VI; a página seguinte deste Sumário, deixada por isto em caracteres apagados, serve apenas para dar ao leitor uma visão geral da inteira obra original.]

2. [O leitor quererá talvez, naturalmente, confrontar o texto grego com sua edição crítica de preferência, o latim com a *Neo-Vulgata* (aliás disponível no *site* “vatican.va”), o português com sua versão protestante “Almeida”, ecumênica ou outra particularmente fiel.]

SEÇÃO II. — EXAME DAS PALAVRAS DA INSTITUIÇÃO DA SANTA EUCARISTIA.

[Mt XXVI, 26-29; Mc XIV, 22-25; Lc XXII, 19, 20; 1Cor XI, 23-26: Texto Grego; Vulgata Latina; Tradução aprovada pela Igreja Protestante Inglesa (em fiel tradução não-oficial em português).]

PRELEÇÃO V.

Declaração da prova da Presença Real pelas palavras da Instituição: Mt XXVI, 26-29; Mc XIV, 22-25; Lc XXII, 19, 20; 1Cor XI, 23-26. — Firme fundamento dogmático deste Argumento, oriundo da decisão do Concílio de Trento. — O *onus probandi* recai sobre os protestantes, que estão obrigados a demonstrar duas coisas: 1. Que estas palavras possam ser entendidas figurativamente; 2. Que estejamos obrigados a assim entendê-las. — Exame do primeiro ponto.

PRELEÇÃO VI.

Exame do segundo ponto em disputa entre católicos e protestantes acerca das Palavras da Instituição: estaremos obrigados a preferir a interpretação figurada, a fim de escapar de dificuldades maiores, como sejam contradições e violações à lei da natureza? — Disquisição hermenêutica sobre o tema. — Princípios filosóficos que a ele se aplicam. — Sólidos Argumentos comprobatórios da Interpretação Católica, pela construção das palavras e pelas circunstâncias da instituição.

PRELEÇÃO VII.

Objeções à interpretação literal das Palavras da Instituição respondidas. — Primeira: Praxe ordinária de chamar uma representação pelo nome da coisa representada. — Em Segundo: Objeções extraídas da Celebração do Festim Pascal judaico; — E em Terceiro: Da língua em que falava Nosso Salvador. — Reparo às alegações do Dr. Lee.

SEÇÃO III. — DA DOUTRINA DE S. PAULO SOBRE A S. EUCARISTIA.

[1Cor X, 16; XI, 27-29: Texto Grego; Vulgata Latina; Tradução aprovada pela Igreja Protestante Inglesa (em tradução fiel não-oficial em português).]

PRELEÇÃO VIII.

Argumentos probantes da Presença Real, a partir da doutrina de S. Paulo com respeito ao uso do Santíssimo Sacramento. — Objeções gerais contra a Doutrina Católica provada pela Escritura. — Nota sobre o Vínculo entre a Presença Real e a Transubstanciação.

PRELEÇÕES

SOBRE

A PRESENÇA REAL.

SEÇÃO I.

EXAME DO CAPÍTULO SEXTO DO EVANGELHO DE S. JOÃO.

CAPÍTULO SEXTO DE S. JOÃO,

DO VERSÍCULO 26 ATÉ A CONCLUSÃO.

TEXTO GREGO.	VULGATA.
26. Ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν· Ζητεῖτέ με, οὐχ ὅτι εἴδετε σημεῖα, ἀλλ’ ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων, καὶ ἐχορτάσθητε.	26. Respondit eis Jesus, et dixit: Amen, amen dico vobis: quæritis me, non quia vidistis signa, sed quia manducastis ex panibus et saturati estis.
27. Ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει· τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν, ὁ θεός.	27. Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam æternam, quem Filius hominis dabit vobis. Hunc enim Pater signavit Deus.
28. Εἶπον οὖν πρὸς αὐτόν· Τί ποιῶμεν, ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ; Ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	28. Dixerunt ergo ad eum: Quid faciemus ut operemur opera Dei?
29. Τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος.	29. Respondit Jesus, et dixit eis: Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille.
30. Εἶπον οὖν αὐτῷ· Τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι; τί ἐργάζῃ;	30. Dixerunt ergo ei: Quod ergo tu facis signum ut videamus, et credamus tibi? quid operaris?

VERSÃO AUTORIZADA PELA IGREJA PROTESTANTE INGLESA [EM FIEL TRADUÇÃO NÃO-OFICIAL EM PORTUGUÊS]

26. Jesus respondeu-lhes e disse: Em verdade, em verdade, vos digo: Vós me buscais, não porque vistes os milagres, mas porque comestes dos pães, e vos fartastes.

27. Trabalhai, não pela comida que perece, mas pela comida que perdura para a vida eterna, a qual o Filho do Homem vos dará: porque a ele, Deus Pai o selou.

28. Disseram-lhe eles, pois: O que havemos de fazer, para obrar as obras de Deus?

29. Jesus respondeu e disse-lhes: A obra de Deus é esta: que creiais naquele que ele enviou.

30. Disseram-lhe eles então: Pois que sinal manifestas tu, para que o vejamos, e creiamos em ti? Que obras tu?

31. Οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθώς ἐστι γεγραμμένον· Ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν.

31. Patres nostri manducaverunt manna in deserto, sicut scriptum est: Panem de cœlo dedit eis manducare.

32. Εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· ἀλλ’ ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν·

32. Dixit ergo eis Jesus: Amen, amen dico vobis: non Moyses dedit vobis panem de cœlo, sed Pater meus dat vobis panem de cœlo verum.

33. Ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ.

33. Panis enim Dei est, qui de cœlo descendit, et dat vitam mundo.

34. Εἶπον οὖν πρὸς αὐτόν· Κύριε, πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον.

34. Dixerunt ergo ad eum: Domine, semper da nobis panem hunc.

35. Εἶπε δὲ αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς με, οὐ μὴ πεινάσῃ· καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, οὐ μὴ διψήσει πώποτε.

35. Dixit autem eis Jesus: Ego sum panis vitæ: qui venit ad me, non esuriet: et qui credit in me, non sitiet unquam.

36. Ἀλλ’ εἶπον ὑμῖν, ὅτι καὶ ἑωράκατέ με, καὶ οὐ πιστεύετε.

36. Sed dixi vobis, quia et vidistis me, et non creditis.

37. Πᾶν, ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ, πρὸς ἐμὲ ἥξει· καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω.

37. Omne, quod dat mihi Pater, ad me veniet: et eum, qui venit ad me, non ejiciam foras:

38. Ὅτι καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με.

38. Quia descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me.

31. Nossos pais comeram o maná no deserto, como está escrito: Deu-lhes a comer o pão do céu.

32. Disse-lhes, pois, Jesus: Em verdade, em verdade, vos digo: Moisés não vos deu esse pão do céu, mas meu Pai vos dá o verdadeiro pão do céu.

33. Porque o pão de Deus é aquele que desce do céu, e dá a vida ao mundo.

34. Eles, pois, disseram-lhe: Senhor, dá-nos sempre esse pão.

35. E Jesus disse-lhes: Eu sou o pão da vida: o que vem a mim não terá jamais fome, e o que crê em mim não terá jamais sede.

36. Mas eu vos disse: Que também vós me vistes, e não credes.

37. Tudo o que o Pai me dá virá a mim; e o que vem a mim, de modo nenhum o lançarei fora.

38. Porque eu desci do céu, não para fazer minha própria vontade, mas a vontade daquele que me enviou.

39. Τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με Πατρὸς, ἵνα πᾶν, ὃ δέδωκέν μοι, μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

39. Hæc est autem voluntas ejus, qui misit me, Patris; ut omne, quod dedit mihi, non perdam ex eu, sed resuscitem illum in novissimo die.

40. Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν, καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν, ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον· καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

40. Hæc est autem voluntas Patris mei, qui misit me: ut omnis, qui vidit Filium, et credit in eum, habeat vitam æternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die.

41. Ἐγόγγυζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ, ὅτι εἶπεν· Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ·

41. Murmurabant ergo Judæi de illo, quia dixisset: Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi.

42. Καὶ ἔλεγον· Οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα; Πῶς οὖν λέγει οὗτος· ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα;

42. Et dicebant: Nonne hic est Jesus filius Joseph, cujus nos novimus patrem et matrem? Quomodo ergo dicit hic: Quia de cœlo descendi?

43. Ἀπεκρίθη οὖν ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Μὴ γογγύζετε μετ’ ἀλλήλων.

43. Respondit ergo Jesus, et dixit eis: Nolite murmurare in invicem.

44. Οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μὴ ὁ Πατὴρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτόν, καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

44. Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum: et ego resuscitabo eum novissimo die.

45. Ἔστι γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· Καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ. Πᾶς οὖν ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μαθὼν, ἔρχεται πρὸς με.

45. Est scriptum in prophetis: Et erunt omnes docibiles Dei. Omnis, qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.

39. E esta é a vontade do Pai que me enviou: que de tudo o que ele me deu, não perca eu nada, senão que o ressuscite no último dia.

40. E esta é a vontade daquele que me enviou: que todo o que vê o Filho, e crê nele, tenha a vida eterna: e eu o ressuscitarei no último dia.

41. Murmuravam, pois, dele os judeus, porque dissera: Eu sou o pão que desceu do céu.

42. E diziam: Não é este Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe nós conhecemos? Como logo diz ele: Desci do céu?

43. Respondeu, pois, Jesus, e disse-lhes: Não murmureis entre vós.

44. Homem nenhum pode vir a mim, se o Pai que me enviou o não atrair: e eu o ressuscitarei no último dia.

45. Está escrito nos profetas: E serão todos ensinados por Deus. Portanto, todo homem que ouviu e aprendeu do Pai, vem a mim.

46. Οὐχ ὅτι τὸν Πατέρα τὶς ἑώρακέν· εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακε τὸν Πατέρα.

47. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, ἔχει ζωὴν αἰώνιον.

48. [a] Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς.

49. [b] Οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον τὸ μάννα ἐν τῇ ἐρήμῳ. (cf. v. 31.)

[c] Καὶ ἀπέθανον.

50. [a] Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος

[b] Ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων·

[c] Ἵνα τὶς ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ.

51. [a] Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν,

[b] Ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς·

[c] Ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

Καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

46. Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem.

47. Amen, amen dico vobis: qui credit in me, habet vitam æternam.

48. [a] Ego sum panis vitæ.

49. [b] Patres vestri manducaverunt manna in deserto. (cf. v. 31.)

[c] Et mortui sunt.

50. [a] Hic est panis

[b] De cœlo descendens:

[c] Ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur.

51. [a] Ego sum panis vivus,

[b] Qui de cœlo descendi.

52.[1] [c] Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum:

Et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.

46. Não que alguém tenha visto o Pai, salvo aquele que é de Deus, esse tem visto o Pai.

47. Em verdade, em verdade, vos digo: Quem crê em mim tem a vida eterna.

48. [a] Eu sou o pão da vida.

49. [b] Vossos pais comeram o maná no deserto, (cf. v. 31.)

[c] e morreram.

50. [a] Este é o pão

[b] Que desce do céu,

[c] Para que o homem que dele comer não morra.

51. [a] Eu sou o pão vivo

[b] Que desceu do céu;

[c] Se alguém comer deste pão, viverá para sempre:

E o pão que eu darei é a minha carne, que eu darei pela vida do mundo.

1. A Vulgata difere aqui do grego na sua divisão, de forma que tem um versículo a mais neste capítulo. Nas Preleções os textos são citados conforme a numeração da Vulgata.

52. Ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰουδαῖοι, λέγοντες· Πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα φαγεῖν;

53. Litigabant ergo Judæi ad invicem, dicentes: Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum?

53. Εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.

54. Dixit ergo eis Jesus: Amen, amen dico vobis: nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.

54. Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα, καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἔχει ζωὴν αἰώνιον· καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

55. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam: et ego resuscitabo eum in novissimo die.

55. Ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθῶς ἐστι βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῶς ἐστι πόσις.

56. Caro enim mea verè est cibus; et sanguis meus verè est potus.

56. Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα, καὶ πίνων μου τὸ αἷμα, ἐν ἐμοὶ μένει, κᾀγὼ ἐν αὐτῷ.

57. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo.

57. Καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν Πατὴρ, κᾀγὼ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα. Καὶ ὁ τρώγων με, κᾀκεῖνος ζήσεται δι’ ἐμέ.

58. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem: et qui manducat me, et ipse vivet propter me.

58. Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς· οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες ὑμῶν τὸ μάννα, καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα.

59. Hic est panis, qui de cœlo descendit. Non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt. Qui manducat hunc panem, vivet in æternum.

52. Os judeus, por isso, contendiam entre si, dizendo: Como pode este homem dar-nos a comer *a sua* carne?

53. Então Jesus disse-lhes: Em verdade, em verdade, vos digo: Se não comerdes a carne do Filho do homem, e não beberdes o seu sangue, não tendes vida em vós.

54. Todo o que come a minha carne, e bebe o meu sangue, tem a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia.

55. Porque a minha carne é deveras comida, e o meu sangue é deveras bebida.

56. Quem come a minha carne, e bebe o meu sangue, permanece em mim, e eu nele.

57. Assim como o Pai, que vive, me enviou, e eu vivo pelo Pai: assim o que me comer a mim, esse mesmo também viverá por mim.

58. Este é aquele pão que desceu do céu; não como comeram o maná vossos pais, e morreram: o que come deste pão viverá para sempre.

59. Ταῦτα εἶπεν ἐν συναγωγῇ, διδάσκων ἐν Καπερναούμ.

60. Haec dixit in synagoga docens in Capharnaum.

60. Πολλοὶ οὖν ἀκούσαντες ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, εἶπον· Σκληρός ἐστιν οὗτος ὁ λόγος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν;

61. Multi ergo audientes ex discipulis ejus, dixerunt: Durus est hic sermo, et quis potest eum audire?

61. Εἰδὼς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐν ἑαυτῷ, ὅτι γογγύζουσι περὶ τούτου οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, εἶπεν αὐτοῖς·

62. Sciens autem Jesus apud semetipsum, quia murmurarent de hoc discipuli ejus, dixit eis: Hoc vos scandalizat?

62. Τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; Ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον;

63. Si ergo videritis Filium hominis ascendentem ubi erat priùs?

63. Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζῳοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν. Τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν.

64. Spiritus est, qui vivificat: caro non prodest quidquam. Verba, quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.

64. Ἀλλ᾽ εἰσὶν ἐξ ὑμῶν τινες οἳ οὐ πιστεύουσιν. (Ἤδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς, τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες, καὶ τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν.)

65. Sed sunt quidam ex vobis, qui non credunt. Sciebat enim ab initio Jesus qui essent non credentes, et quis traditurus esset eum.

65. Καὶ ἔλεγε· Διὰ τοῦτο εἴρηκα ὑμῖν, ὅτι οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ Πατρός μου.

66. Et dicebat: Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo.

66. Ἐκ τούτου πολλοὶ ἀπῆλθον τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἰς τὰ ὀπίσω, καὶ οὐκέτι μετ᾽ αὐτοῦ περιεπάτουν.

67. Ex hoc multi discipulorum ejus abierunt retro: et jam non cum illo ambulabant.

59. Estas coisas disse ele na sinagoga, ao ensinar em Capernaum.

60. Muitos, pois, dos seus discípulos, tendo ouvido *isto*, disseram: Este é um discurso duro; quem consegue ouvi-lo?

61. Quando Jesus conheceu em si mesmo que os seus discípulos murmuravam a este respeito, disse-lhes: Isto vos escandaliza?

62. Pois *que será*, se virdes o Filho do homem subir para onde ele primeiro estava?

63. É o espírito que vivifica, a carne para nada aproveita: as palavras que vos digo, *essas* são espírito, e *essas* são vida.

64. Mas há alguns de vós que não creem. Pois Jesus sabia desde o princípio quem eram os que não criam, e quem o havia de trair.

65. E dizia: Por isso eu vos disse: Que homem nenhum pode vir a mim, se não lhe for concedido isso por meu Pai.

66. A partir desta *ocasião*, muitos de seus discípulos tornaram atrás, e já não andavam com ele.

67. Εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τοῖς δώδεκα· Μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν;

68. Ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ Σίμων Πέτρος· Κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις·

69. Καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν, καὶ ἐγνώκαμεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

70. Ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην, καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν;

71. Ἔλεγε δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτηυ· Οὗτος γὰρ ἤμελλεν αὐτόν παραδιδόναι, εἷς ὢν ἐκ τῶν δώδεκα.

68. Dixit ergo Jesus ad duodecim: Numquid et vos vultis abire?

69. Respondit ergo ei Simon Petrus: Domine, ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes.

70. Et nos credidimus, et cognovimus, quia tu es Christus Filius Dei.

71. Respondit eis Jesus: Nonne ego vos duodecim elegi: et ex vobis unus diabolus est?

72. Dicebat autem Judam Simonis Iscariotem: hic enim erat traditurus eum, cum esset unus ex duodecim.

67. Então disse Jesus aos doze: Quereis vós também retirar-vos?

68. Respondeu-lhe, pois, Simão Pedro: Senhor, para quem havemos nós de ir? Tu tens as palavras da vida eterna.

69. E nós cremos e conhecemos com certeza que és tu aquele Cristo, o Filho do Deus vivo.

70. Jesus respondeu-lhes: Não vos escolhi a vós os doze, e um de vós é um diabo?

71. Ele falava de Judas Iscariotes, *filho* de Simão: pois era ele que o havia de trair, sendo um dos doze.[1]

---

1. NOTA. — Os textos acima são reproduzidos para facilidade de referência. Nas Preleções, os textos em inglês são citados da versão Douay [a tradução católica clássica da Vulgata latina em inglês].

PRELEÇÃO I.

Proposição da Fé Católica. — Sistemas doutras Comunhões. — Método que rege o exame do assunto. — Declaração do argumento tirado do discurso de Nosso Salvador no capítulo sexto de S. João. — Prova de uma transição para uma nova seção sua, no versículo 48, pela estrutura da passagem.

Por mais numerosas que sejam as diferenças entre as religiões católica e protestante, podemos afirmar com segurança que não há mais amiúde debatida, ou da qual mais vezes se faça a pedra de toque das asserções respectivas dos dois sistemas, do que sua doutrina respeitante ao Sacramento da Santa Eucaristia.

A unidade da Igreja e sua autoridade ou a supremacia do Papa são temas que afetam mais diretamente os fundamentos da separação entre nós e que melhor se prestam a reduzir a uma decisão única nossas muitas diferenças; contudo, creio que encontraremos mais pessoas trazidas à verdadeira fé pelo esclarecimento e satisfação da inteligência com a crença católica a respeito do Santíssimo Sacramento, do que por convencimento acerca de qualquer daqueles temas.[1] Com efeito, este dogma parece implicar tão essencialmente a verdade ou a falsidade da religião como um todo, que até bem pouco tempo atrás a Transubstanciação era considerada o meio de aferir se alguém professava ou rejeitava o inteiro Credo católico.

Essas simples considerações provam suficientemente a necessidade de estudar com seriedade os argumentos sobre os quais repousa a verdade de nossa crença.

Essa crença é definida claramente pelo Concílio de Trento, com as palavras seguintes: “Uma vez que Cristo nosso Redentor declarou ser verdadeiramente seu corpo o que ele oferecia sob a espécie de pão, assim

1. O Dr. Whately observou essa conexão, mas tirou conclusão exatamente oposta: “É provável”, observa ele, “que muitos tenham sido levados a admitir a doutrina da Transubstanciação por sua clara conexão com a infalibilidade da Igreja romana; e que *muitos outros, pelo mesmíssimo raciocínio, tenham abrido mão de sua crença nessa infalibilidade*.” — “Elements of Rhetoric”, *Oxford* 1828, p. 33. Entendo que todo aquele que tiver um mínimo de experiência verificará a absoluta incorreção do segundo membro desta sentença, e que o primeiro não é, por via de regra, tão exato como a observação que fiz no corpo do texto.

sempre houve esta persuasão na Igreja de Deus (e este santo Concílio declara uma vez mais) que, pela consagração do pão e do vinho, se efetua a conversão de toda a substância do pão na substância do corpo de Cristo nosso Senhor, e de toda a substância do vinho na substância do seu sangue; conversão esta que foi, pela Santa Igreja Católica, com muito acerto e propriedade, chamada Transubstanciação."[1]

Eis o dogma que temos de provar contra os que afirmam que na Eucaristia não se oferece aos fiéis nada além de um tipo, ou figura, do corpo e do sangue de Nosso Redentor.

Mas se a doutrina da Igreja Católica é tão clara e explícita como atestam essas palavras, não é fácil de modo algum entender os curiosos matizes de diferença observáveis nas doutrinas das Igrejas separadas. Lutero começou com a determinação de preservar a real presença corpórea do corpo e do sangue de Nosso Salvador na Eucaristia; não, ele não deu mostras de abandonar deliberadamente nem sequer a doutrina da Transubstanciação, porque menos a impugna do que a deixa de canto, adotando expressões usadas acidentalmente por Petrus de Alliaco [o cardeal Pierre d'Ailly]. Daí que o décimo artigo da Confissão de Augsburgo, conforme apresentada ao Imperador Carlos V em 1530, dizia o seguinte:

"De Cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Christi *vere adsint et distribuantur* vescentibus, in cœna Domini, *sub specie panis et vini, et improbant secus docentes*."

[Tradução livre: "Sobre a Ceia do Senhor ensinam eles que o corpo e o sangue de Cristo *estão verdadeiramente presentes e são distribuídos* aos comungantes, na ceia do Senhor, *sob as espécies do pão e do vinho, e desaprovam os que ensinam diferentemente*."][2]

Como a história deste artigo é singular, continuarei seguindo seu curso para vocês. No ano seguinte, Melanchthon alterou-o, apagando as palavras "sub specie panis et vini"; obliterando, assim, a subentendida ausência de sua substância, ou a doutrina da Transubstanciação. Depois de as disputas concernentes à Eucaristia ficarem sérias no campo dos reformadores e os emaranharem numa guerra civil, esse mesmo discípulo de Lutero, ansioso por efetuar uma conciliação, modificou ainda mais

1. Sess. XIII, c. IV. Ver também o cânon II.

2. [N. DO T. — Tudo que se acha entre colchetes neste livro é Nota do Tradutor, via de regra também em fonte um pouco menor; já o Autor, para intercalar observações suas às citações que faz, usa sempre parênteses.]

o artigo, tanto por supressão como por mudança. Pois em 1540 foi apresentado da seguinte forma, estranhamente desfigurada:

"De cœna Domini docent, quod *cum* pane et vino vere *exhibeantur* corpus et sanguis Christi, vescentibus in cœna Domini."

[Trad. livre: "Sobre a ceia do Senhor ensinam eles que, *com* o pão e o vinho, o corpo e o sangue de Cristo são verdadeiramente *oferecidos* [ou: *mostrados*] aos comungantes na ceia do Senhor."]

A cláusula condenatória dos que defendiam doutrina diferente é aqui suprimida; reintroduzem-se na proposição as espécies eucarísticas, com a importante mudança de "*sub specie*" para "*cum*"; e "*adsint et distribuantur*" decrescem a um verbo equívoco só, "*exhibeantur*". E foi assim que a *consubstanciação*, ou *companação*, emergiu da proposição-crisálida na qual devemos tentar acreditar que estivesse originalmente contida!

Ora, enquanto essa teoria atravessava assim este curioso processo, outras haviam brotado, como modificações progressivas uma da outra. Carlstadt foi quem primeiro concebeu a ideia duma presença puramente espiritual, ou antes, uma real ausência do corpo de Nosso Senhor; mas, como não tinha argumento algum com que respaldar sua opinião, foi obrigado a ceder a glória respectiva a Zwínglio e Œcolampádio, cujos argumentos veremos no seu devido lugar. O primeiro ilustra seu sistema mediante a seguinte comparação: —"Quando um pai de família viaja para o exterior, presenteia a esposa com sua melhor aliança, na qual está gravada a imagem dele, dizendo: 'Eis-me aqui, o teu marido, que deves apoiar e estimar.' Ora, esse pai de família é tipo de Cristo. Pois ele, ao partir, deu à sua esposa, a Igreja, a imagem dele no Sacramento da Ceia."[1] Mesmo esses dois, contudo, não conseguiram estar de acordo sobre a interpretação das palavras da instituição [da Eucaristia]. Zwínglio defendeu que, nestas, ἐστὶ [*esti*] significasse "representa"; Œcolampádio asseverou que a metáfora estava no σῶμα [*soma*], que quereria dizer "a figura do corpo"!

A meio caminho entre as duas opiniões opostas, a do sentido literal e a do sentido figurado das expressões empregadas por Cristo — noutras palavras: de sua presença e de sua ausência na Eucaristia —, ergueu-se um sistema intermédio que pretendeu afirmar ambas as coisas e reconciliar a recepção verdadeira do corpo de Nosso Salvador com o fato de ele não estar ali. Exigia isto uma ousadia quiçá sem paralelo nos anais da

1. "Huldrichi Zwinglii Opera", tom. II, p. 549.

interpretação, exceto entre aqueles arianos de antanho que a Cristo chamavam o Filho de Deus, sem contudo admitirem que é consubstancial ao Pai.

Essa tentativa foi feita de duas maneiras. A primeira foi a de Calvino, que supôs engenhosamente que o corpo de Cristo, presente no céu, comunicava tal virtude às espécies eucarísticas, quando consumidas pelo recebedor digno, que se podia dizer que este consumisse o corpo mesmo. Capito e Bucer contentaram-se em hesitar entre as duas opiniões, sem teoria explicativa nenhuma: afirmando imediatamente a presença e a ausência do corpo de Cristo.[1]

Destes últimos, infelizmente, a Igreja da Inglaterra aprendeu sua crença; e, correspondentemente, encontramo-la repleta das contradições que isso envolve necessariamente. Um escritor moderno assim se exprime a respeito:

"Se as doutrinas (católica) romana e luterana fervilhavam de absurdez indisfarçada", (isto nós veremos, logo mais,) "este sistema intermédio (se é que realmente deva considerar-se uma opinião genuína, e não, pelo contrário, um expediente político)[2] não tinha vantagem alguma, salvo a de se mascarar com termos sem significação; ao passo que tinha a infelicidade peculiar de se apartar tanto do sentido literal das palavras da instituição, no qual triunfava a primeira, quanto a própria interpretação zwingliana. Não sei se sou capaz de exprimir, em linguagem toleravelmente clara, esse jargão de má metafísica teológica… Dificilmente deixará de saltar aos olhos, de todo leitor sem prevenções, que uma substância material apenas em sentido muito figurado pode-se dizer que seja recebida pela fé; que não pode haver presença real de um corpo tal, consistentemente com o uso próprio da linguagem, senão por sua ocupação local do espaço;" (essa observação é inexata;) "e que, assim como a doutrina (*católica*) romanista da Transubstanciação é a mais bem bolada, assim essa dos calvinistas é a mais mal imaginada, das três que se têm contraposto à simplicidade da explanação suíça."[3]

---

1. Para este esboço da história sacramental na Alemanha, sou devedor ao livro de ouro de meu douto amigo, o Professor MÖHLER, "Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten". Terceira edição, 1834, pp. 323-330.

2. Nota do autor citado: "A verdade é que não havia senão duas opiniões, no fundo, acerca deste ponto principal da controvérsia; e também, pela natureza das coisas, não era possível que houvesse mais: pois o que pode ser predicado acerca de um corpo, na sua relação com um dado espaço, senão a presença e a ausência?"

3. HALLAM, "Constitutional History of England", vol. I, c. 2; p. 119, ed. *Parisiense* 1827. Não cito este escritor como autoridade, mas meramente por conta

Por onde, levou algum tempo para a Igreja nacional inglesa se decidir sobre o que ela crê no tocante a esta questão. Na primeira liturgia, fabricada por alguns de seus mais zelosos reformadores em 1548, afirma-se que "o inteiro corpo de Cristo é recebido sob cada partícula do Sacramento." Em 1552, os mesmos homens — Cranmer, Ridley e outros — produziram seus quarenta e dois artigos, nos quais era claramente negada a presença real, e dava-se uma razão para essa negação que não deixava espaço para variedade de opiniões: que Cristo, estando no céu, não podia estar na Eucaristia. Quando os artigos foram reduzidos a trinta e nove, sob Isabel, essa sentença condenatória foi omitida.[1] Agora, por conseguinte, essa Igreja, no seu artigo vigésimo-oitavo, ensina que "a Transubstanciação não pode ser provada pelas Santas Letras; ao contrário, repugna às palavras claras da Escritura e destrói a natureza de um Sacramento." Ao mesmo tempo está declarado que, na Ceia do Senhor, "para os que retamente, dignamente e com fé receberem o mesmo, o pão que nós partimos é um alimentar-se do corpo de Cristo; e, igualmente, a taça da bênção é um comungar do sangue de Cristo." Adiante, somos informados de que "o corpo de Cristo é distribuído, tomado e comido somente segundo uma maneira celestial e espiritual, e o meio pelo qual o corpo de Cristo é recebido e consumido na Ceia é a fé." O catecismo fica na mesma forma de incerta contradição: porque a criança aprende aí que o "corpo e sangue de Cristo são verdadeiramente e efetivamente tomados e recebidos pelos fiéis na Ceia do Senhor."

Essa variação na doutrina foi necessariamente acompanhada de uma variação correspondente na liturgia instituída. No final da cerimônia de comunhão há atualmente uma declaração, que mais parece um alvará de magistrado do que definição eclesiástica, de que não se pretende adoração nenhuma com o ato de ajoelhar-se para receber a Ceia do Senhor. Esse ato existia na liturgia mais antiga, sob a égide de Eduardo VI, mas foi eliminado sob Isabel e restaurado apenas sob Carlos II.

Com essa curiosa vacilação e repetida mudança de opinião na Igreja da Inglaterra, não podemos nos maravilhar que haja tamanha diferença de teoria nos seus mestres e teólogos. De fato, muitos deles, com os termos mais claros, ensinam a presença real e corpórea, enquanto outros são violentos contra ela. Os testemunhos dos primeiros foram tantas vezes

---

do acerto da maioria das observações aqui transcritas.

1. Ver BURNET, "Hist. of Reformation", livro II, p. 105; STRYPE, II, 121, 208; MILNER, "End of Controversy", carta XXXVII.

citados, em obras católicas populares, que seria alheio a meu projeto e propósito repeti-los aqui. Mas a categoria que mais faz jus a nossa atenção é a dos que tentam reconciliar as duas opiniões, da ausência e da presença, pretendendo admitir uma presença *real* com exclusão da presença *corpórea*. Destes, todavia, se falará adiante, no seu devido lugar.

O que principalmente repreendo na maioria deles é que, enquanto depreciam e vituperam a fé católica e trazem argumentos a fim de provar que seja falsa, nunca pensam em fundamentar positivamente a crença deles próprios, ou demonstrá-la com base em provas da Escritura. E também neste ponto se tocará adiante.

Tendo assim passado em revista, sucintamente, as principais opiniões sobre este dogma, não pretendo rastrear sua história num período anterior, seja no Oriente ou no Ocidente; porque disso se tratará mais adequadamente quando formos falar da tradição da Igreja sobre o nosso dogma. Em vez de uma discussão dessas, esta noite estabelecerei como premissa uma breve e simples noção do método que norteará nosso exame dos testemunhos escriturísticos. Não apresentará nada de novo ou de inesperado para os que já tiverem passado por nosso curso bíblico; mas sua repetição lhes servirá de preparação mais imediata para a aplicação prática dos princípios hermenêuticos. Aos que ainda não tenham estudado minuciosamente a ciência da hermenêutica bíblica, as observações que estou prestes a fazer serão necessárias para nossa presente investigação, e poderão ser úteis como compêndio daquilo que terão de estudar mais pormenorizadamente no futuro.

I. Suponho que concordarão de imediato que, quando falamos em interpretar um autor ou um falante, entendemos com isso a descoberta do sentido que ele quis comunicar; ou, noutras palavras, que concebamos as mesmas ideias, enquanto o lemos, que ele cogitou quando escreveu ou falou.[1] Toda a ciência dessa interpretação, ou, como é chamada tecnicamente, a *hermenêutica*, quer seja aplicada a autores sagrados ou profanos, se assenta sobre um princípio óbvio e simples: *O verdadeiro sentido de uma palavra ou locução é o que a ela se atribuía no tempo em que a pessoa, a quem interpretamos, escreveu ou falou.*

---

1. "Cum enim *interpretari* scriptorem aliquem, ipsa rei natura declarante, nihil aliud sit, quam docere, quamnam sententiam ille singulis libri sui verbis loquendique formulis subjecerit, vel efficere, ut alter librum ejus legens eadem cogitet, quæ *ipse* scribens cogitavit." — KEIL, "Opuscula Academica", *Leipzig* 1821, p. 85.

A linguagem destina-se simplesmente a comunicar aos nossos ouvintes, com a maior exatidão possível, as ideias que nos andam pelo pensamento; e a pessoa que possui o melhor domínio da linguagem é aquela que, com suas expressões, transfunde mais exatamente na mente dos outros as impressões que existem na sua própria. Ora, visto que as palavras e locuções possuem, num dado período, certos sentidos definidos, segue-se que o falante necessariamente seleciona aquelas palavras e locuções que o conhecimento que ele tem de sua força exata lhe faz saber que representarão com precisão os seus pensamentos e sentimentos. Deduzimos daí que a impressão que as expressões naturalmente provocaram no ouvinte, ou, noutras palavras, o sentido em que este necessariamente as entendeu, é, falando de modo geral, o adequado critério do sentido tencionado pelo falante. Falando *de modo geral*, disse eu, porque as palavras são ocasionalmente mal entendidas. Mas é um caso extraordinário — supõe defeito no falante ou no ouvinte; e sempre damos por pressuposto que nossas palavras sejam entendidas corretamente, a não ser que haja razão especial para supor o contrário. Ainda assim, mesmo esse caso não afeta minhas observações nem os princípios da hermenêutica que nelas se baseiam, porque esta ciência não decide pelas impressões efetivamente produzidas, mas por aquelas que as palavras foram necessariamente calculadas a produzir naquela dada ocasião, naqueles dados ouvintes; e é neste sentido que a palavra *impressão* deve ser entendida. Tudo o que digo dos falantes e ouvintes aplica-se, com ligeiras modificações, aos escritores e leitores. Estas modificações resultam da entonação, da fisionomia, das gesticulações e das circunstâncias próprias dos primeiros. Claro que, quando falo de os discursos de Nosso Salvador terem sido *entendidos*, não quero dizer que tenham sido compreendidos.

Para ilustrar este critério com uma simples comparação: assim como, das linhas gravadas numa chapa de cobre, podemos inferir com certeza a representação exata que fará no papel, contanto que o processo regular de comunicação seja devidamente seguido; assim também, vice-versa, a partir da gravura impressa, podemos inferir conclusivamente os traços marcados na chapa que a produziu. De igual maneira, pois, assim como pode o falante, dos pensamentos que cogita e de sua posse do poder de comunicá-los corretamente, concluir quais as ideias correspondentes que serão geradas nos outros, assim também podemos nós, partindo do conhecimento da impressão necessariamente provocada, remontar conclusivamente às ideias e intenções do agente que a gerou.

"Pois o que é a conversação entre pessoa e pessoa?" — pergunta o filosófico autor do *Hermes*; — "É um relacionamento mútuo entre o falar e o ouvir. Para o falante é ensinar, para o ouvinte é aprender. Para o falante é descer das ideias às palavras, para o ouvinte é subir das palavras às ideias. Se o ouvinte, na sua subida, não consegue chegar a ideia *nenhuma*, diz-se então que ele *não entende*; se ele sobe até ideias dissimilares ou heterogêneas (às do falante), então se diz que ele *entende mal, entende errado*. O que é preciso, afinal, para que se diga que ele entende? Que ele suba até certas ideias, entesouradas no seu íntimo, correspondentes e similares às que estão no íntimo do falante. Pode-se dizer o mesmo de um escritor e um leitor."[1]

Assim, portanto, a única interpretação verdadeira das palavras de uma dada pessoa é a que necessariamente terá sido afixada a elas por aqueles a quem ela se dirigia, e pelos quais ela originalmente desejava ser entendida.

É óbvio que, para chegarmos a inteirar-nos dessa interpretação, temos de analisar cada palavra e locução, se for duvidosa a sua significação; ou, se forem simples e inteligíveis, devemos no mínimo ponderar o significado exato de cada uma, antes de podermos almejar conhecer o sentido contínuo de uma passagem. Nada mais comum e, no entanto, nada mais pernicioso à exatidão de juízo do que o hábito de ler toda uma contextura e, vendo que um certo sentido vago daí resulta, contentar-se com este, a despeito de não se entender distintamente cada uma das expressões que a compõem.

Quantos, por exemplo, não leem e releem as Epístolas de S. Paulo sem jamais perceberem a necessidade de entender corretamente a significação exata de muitos dos seus termos, tais como: *a lei, justificação, vocação, eleição, a carne, o espírito*, e tantos outros? E, todavia, se cada um desses termos não comunicar à inteligência uma ideia exata, e se essa ideia, ademais, não for precisamente aquela entendida mutuamente por S. Paulo e por aqueles para os quais ele escreveu, é evidente que não entendemos nem podemos entender as doutrinas dele tais como ele quis que fossem entendidas; ou, noutras palavras, não as entendemos de maneira alguma.

Assim, essa exata determinação do sentido das palavras e locuções, que é o fundamento e a substância de todo comentário, é justamente chamada de *interpretação gramatical*.[2]

---

1. HARRIS, "Hermes", livro III, c. IV, *Londres* 1765, p. 393.
2. ERNESTI, "Institutio Interpretis N. T.", ed. Ammon, *Leipzig* 1809, p. 26.

II. Ora, o caso é que as palavras e locuções variam de significação conforme os tempos e os lugares. O transcurso de alguns séculos altera a significação das palavras; e muitas vezes cairá em erro e no absurdo a pessoa que interpretar um autor mais antigo segundo o sentido que as expressões dele têm nos tempos dela. Quando encontrar, por exemplo, nalguma antiga versão da Escritura em inglês, o Cântico dos Cânticos intitulado a *Balada das Baladas,*[1] deve atinar que a palavra *balada* teve no passado significação muito diferente da que tem no presente. Se perder de vista essa reflexão, acusará o autor, com absoluta injustiça, de impiedade grosseira, e interpretará mal as palavras dele. Mas não é preciso recuar tanto, a fim de observar a natureza cambiante da significação. Muitos termos comuns em Shakespeare [1564-1613] e nos escritores da sua época têm hoje significado totalmente diverso, por vezes oposto, ao que tinham nesses autores mais antigos. O verbo inglês "*let*", por exemplo, significava então *impedir*, ao invés de *permitir*. Mesmo os autores do tempo da rainha Ana [Stuart, que reinou entre 1702-1714,] empregavam palavras em sentido muito distinto daquele que hoje atribuímos a elas. Assim, o termo inglês "*wit*" [= sagacidade] tem, nos escritos deles, significação bem mais nobre e mais ampla do que entre nós, visto significar ali gênio ou dons intelectuais.

É evidente que, lendo autores dessas diversas épocas, não os entenderemos corretamente se não conhecermos o sentido exato das suas palavras *tais como se usavam então*; noutras palavras, a não ser que, ao lê-los, produzam em nós a mesma impressão, e comuniquem-nos a mesma ideia, que àqueles aos quais, como contemporâneos seus, eles especialmente se dirigiam.

Nas línguas atualmente mortas ocorreram as mesmas variações enquanto foram vernáculas; e, por isso, entenderíamos mal e interpretaríamos erroneamente um autor antigo se não computássemos as vicissitudes cronológicas dos termos dele. E ainda que os idiomas orientais variem menos desta maneira do que as línguas do Ocidente, ainda assim, mesmo naqueles, essa atenção não pode ser negligenciada. Por exemplo, a palavra hebraica אי, no período pós-exílico da literatura hebreia, significava indubitavelmente *ilha*.[2] Daí que os tradutores que aprenderam a língua quando estava nesse estágio, tais como os autores da versão

---

1. D'ISRAELI, "Curiosities of Literature", série II, 2.ª ed., 1824, vol. I, p. 395.

2. Em Daniel XI, 18, se diz que Antíoco invade e subjuga muitas איים, e sabemos pela história que lidou assim com Samos, Rodes e muitas outras *ilhas*. Em Ester X, 1, se diz que o rei da Pérsia impôs tributos à terra e às *ilhas do mar* — onde se usa essa palavra.

alexandrina, da versão siríaca, Símaco, Teodócio e Áquila, não refletiram que a palavra pudesse ter mudado de sua antiga significação; e, assim, traduziram-na como *ilha* nos livros mais antigos, onde não significa isso e onde uma tradução dessas produz os mais flagrantes contrassensos.[1]

A conclusão, portanto, é que não basta entender o sentido das palavras e das locuções em geral, mas é preciso determinar com exatidão o sentido que tinham na época em que foram escritas ou ditas. Os hermeneutas chamam isso de *usus loquendi*, considerado por eles o verdadeiro critério que permite averiguar o sentido intencionado por um autor.

III. Mas esse sentido *gramatical* pode ter de passar por modificações consideráveis, em consequência de circunstâncias locais ou individuais.

1. Os usos e costumes de uma nação, o caráter peculiar de sua constituição política ou social, a influência de agentes acidentais, podem fazer com que a ideia afixada a um termo difira enormemente daquilo que sua correlata representa em nossa língua. Assim, as palavras que somos obrigados a verter como *tempo da colheita e da sementeira* indicam, em hebraico, estações do ano diferentes do que nos sugerem estas palavras.

Como é complicada a ideia duma *cama* para o modo europeu de concebê-la! Uma estrutura engenhosa para sustentar múltiplos colchões e travesseiros, lençóis e cobertas, com colchas para integrar, com cortinas e tapeçarias como enfeites — eis a imagem que a palavra nos evoca. Que diferente da simples *esteira* ou *alcatifa* estirada sobre o solo, ou quando muito o colchão, que a palavra hebraica correspondente representava para o judeu! Quando, pois, ouvimos Nosso Salvador dizer a um enfermo: "Levanta-te, *pega a tua cama*" (Mt IX, 6), estaríamos redondamente enganados se imaginássemos a peça de mobília incomodamente pesada que designamos por esse nome, e poderíamos justamente considerar a ordem, no caso, uma prova um tanto severa, mesmo para uma saúde restaurada miraculosamente. Assim também, quando ouvimos o profeta régio protestar que não *subirá* à sua cama (Sl CXXXII, 3), podemos ficar tentados a imaginar alguma coisa ainda mais majestosa e imponente, na forma dum leito soberbo, em vez do divã ou estrado elevado, no canto mais alto de uma câmara oriental, sobre o qual se estende o coxim para o repouso noturno.

---

1. Por exemplo (Isaías XLII, 15), "as *ilhas* converter-se-ão em *rios*". Septuag., Targ. Sír. Gên X, 5. — As mesmas versões fazem da Grécia, da Trácia e da Média outras tantas ilhas! Ver a interessante dissertação sobre essa palavra em MICHAELIS, "Spicilegium Geographiæ Hebræorum exteræ", *Gotinga* 1769, pars prima, p. 136.

2. Além de modificações *locais* como estas na significação das palavras ou formas, dizia eu que outras modificações podem decorrer de circunstâncias pessoais. Por exemplo, todo professor tem seu método característico de comunicar instrução, o qual resulta de sua personalidade, de sua intenção, de seus princípios, de sua situação; e é óbvio que não pode ser admitida nem por um instante toda e qualquer explicação de suas palavras que esteja em discrepância com seus métodos e personalidade bem conhecidos.

Qualquer interpretação de uma passagem de Platão que o suponha abandonando seu método indutivo e discursivo e argumentando de maneira sintética e formal, ou que o faça representar Sócrates numa discussão como déspota arrogante e insolente, seria instantaneamente rejeitada como incompatível com os princípios e o caráter conhecidos do filósofo. Semelhantemente, toda explicação de palavras proferidas por Nosso SSmo. Salvador que esteja em discrepância com seu habitual e constante método de ensino, ou que o suponha algo diverso de manso, humilde, cativante e caridoso, deve ser rejeitada sem hesitação.

3. Essas considerações necessariamente nos levarão também a ponderar as informações fornecidas pelas circunstâncias em que as palavras foram ditas: os sentimentos, os hábitos, os preconceitos mesmos da audiência destinatária. Pois, como bem observou Burke, "em todo grupo os que lideram devem também, em considerável medida, seguir: devem conformar suas proposições aos gostos, aptidões e disposições daqueles que eles desejam conduzir."[1]

Está claro que vocês não confundirão nem por um segundo essa suposição com a doutrina dos racionalistas, de que Nosso Salvador amoldou o seu dogma de modo que concordasse com os erros e os preconceitos dos judeus — opinião esta que é tão *não-hermenêutica* quanto blasfema. Refiro-me é à sua *maneira* de propor seus ensinamentos, e não à *matéria* destes.

É evidente que um professor bondoso e habilidoso sempre escolherá palavras e frases que, ao mesmo tempo que sejam plenamente inteligíveis, venham a chocar menos os sentimentos naturais e os preconceitos *justos* de seu auditório; jamais calculará o modo de tornar as suas doutrinas o mais repulsivas e odiosas possível; pelo contrário, as despojará dessas qualidades, caso aparentem tê-las, tanto quanto for compatível com a substância delas. De igual maneira, ele se dirigirá de modo bem diferente

1. "Reflections on the Revolution in France", 11.ª ed., *Londres* 1791, p. 59.

aos amigos ou aos inimigos, aos que prestam atenção para aprender ou aos que só estão ouvindo para repreender. Ele argumentará de forma diferente com um auditório douto ou inculto; nunca discutirá com estes últimos com base em princípios que ele saiba ignorarem por completo, ou que ele esteja cônscio de que não poderiam vir à memória deles naquele momento como critérios para a interpretação de suas expressões.

Fica assim evidente que a investigação sobre o sentido das palavras e locuções num dado período qualquer, e também sobre as circunstâncias locais ou pessoais que o modificam, é investigação sobre uma questão de fato, que, consequentemente, em especial no que se refere a esta última indagação, tem muito de um caráter histórico.[1] Por isso, o douto Keil propôs modificar o termo que usei acima, *sensus grammaticus,* e adotar o termo *sensus historicus, interpretatio historica.*[2] Contudo, para explicar mais claramente o que queria dizer, combinou os dois termos e chamou-a de *interpretação histórico-gramatical.*[3]

IV. O resumo de todas estas observações é que se quisermos entender um autor, tomando como exemplo o Novo Testamento, precisamos nos transportar de nossa época e país e nos colocar na posição daqueles a quem Nosso Salvador ou os seus discípulos se dirigiram. Temos de entender cada frase exatamente como eles a terão entendido; temos de nos revestir de seu conhecimento, de seus sentimentos, hábitos e opiniões, se quisermos entender discursos que foram originalmente e imediatamente endereçados a eles.

---

1. "Scire autem et docere, quid cogitaverit aliquis, verbisque significaverit, nonne erit *rem facti* intelligere? Summa igitur similitudine cum historici munere conjunctum est interpretis munus." — KEIL, *ubi supra,* p. 86.

2. TITTMANN observara justamente que os termos *histórica* e *gramatical,* quando aplicados à interpretação, significam exatamente a mesma coisa. — "Opuscula Theologica", *Leipzig* 1803, p. 661.

3. "Hinc eadem (historico-grammatica interpretatio) primum omnium postulat hoc, ut *verba* quibus auctor mentem expressit, adcurate examinentur, quo non solum significatio et sensus singularum vocum et enunciationum, sed earum invicem junctarum nexus etiam et ambitus singulis locis obtinens recte constituatur. Deinde animum advertere illa jubet ad *genus orationis* . . . . item ad *consilium* . . . nec non ad *argumentum* libri explicandi . . . Denique eadem etiam interpretem graviter monet, ut ad Scriptoris a se explicandi omnem *indolem* et *rationem,* quantum eam noverit, semper respiciat, neque in enucleando ejus libro de eo quærere negligat, qua ille *scientia ingenio, animo, moribus,* quo *loco,* qua *conditione,* quibus *hominibus* usus sit." — KEIL, p. 380.

Isso tentaremos nós, nas preleções que vos serão dirigidas sobre a real Presença. Examinaremos cada locução cuidadosamente, sempre que necessário, até descobrirmos as ideias exatas que terá comunicado aos judeus ou aos apóstolos; e, para este fim, precisaremos entrar num arrazoado pormenorizado e circunstanciado — com base nas passagens paralelas, no gênio da língua utilizada, no contexto e em todos os outros recursos filológicos ao nosso alcance. Estudaremos diligentemente e com exatidão o caráter de Nosso Salvador e descobriremos sua linha de conduta constante, indagaremos também os hábitos e personalidade daqueles a quem ele se dirigia.

1. Procedendo desta maneira com método completamente analítico, quando tivermos descoberto uma significação para um texto que seja a única capaz de reconciliar-se com todos esses dados, sentir-me-ei justificado em concluir que é esta significação a *única* verdadeira.

2. Aplicaremos os mesmos princípios como teste para avaliar a validade das objeções. Teremos simplesmente de perguntar: os ouvintes de Cristo, ou os leitores de S. Paulo, poderiam tê-lo entendido desta maneira? Se a resposta for não, estaremos autorizados a concluir que tais interpretações não têm valor nenhum. Esse método de proceder despojará as nossas investigações de grande parte de sua forma polêmica e reduzi-las-á a uma inquirição imparcial e literária.

Ao mesmo tempo, todavia, devo rogar-lhes que não desanimem com a perspectiva aparente de árida disquisição verbal, nem com a ideia de ter de discutir palavras ou passagens de línguas que lhes são desconhecidas. Acredito que julgarão interessante e satisfatória a nossa investigação, em grau suficiente para compensar quaisquer dificuldades que à primeira vista possam aparentar atravancá-la; ouso até mesmo esperar que essas dificuldades, à medida que seguirmos adiante, descobrir-se-ão meramente imaginárias.

Antes, porém, de proceder à nossa discussão teológica, parece-me prudente mencionar duas objeções que podem ocorrer-lhes quanto ao método que me comprometi em seguir. A própria reflexão de vocês, atrevo-me a dizer, antecipará as minhas respostas no instante em que eu expuser as dificuldades.

Eis a primeira: quererei dizer que o método que foi seguido pelos controversistas não é suficientemente exato, ou que os seus argumentos não demonstraram satisfatoriamente a Presença Real? Seguramente que

não se trata disso. Os textos por meio dos quais se prova algum dogma podem ser tão claros que o demonstrem à primeira vista, e, não obstante, podem ser submetidos ao mais rígido exame, sem que uma coisa conflite com a outra. Por exemplo, acaso a Divindade de Nosso Senhor não está tão clara na Escritura que um espírito imparcial se satisfaz com a simples leitura dos textos a ela referentes? E, todavia, quem jamais reprovou os doutos tratados que os sujeitam a mais rígida análise?

Diversas propriedades dos números matemáticos podem ser apontadas, que ocorrem à mente quase de imediato ao inspecionar o diagrama ou que são passíveis de ser provadas pelos métodos mais simples; sem embargo, quem alguma vez criticou o curso matemático que faz delas objeto de rigorosa e minuciosa demonstração?

Nosso caso é exatamente similar. Se para vocês os textos probantes da Presença Real se mostram intuitivamente convincentes, isso resulta — tal como nos exemplos citados — da evidência interna da verdade dos textos, e é por si indicação de que estes suportarão o mais severo escrutínio; a tentativa de aplicá-lo aqui não implica, como tampouco naqueles casos, na mais mínima negação desta evidência primária ou em alguma censura aos que tão competentemente a expuseram. Nem um só argumento que aduzirei tenderá a contradizer ou enfraquecer os enfoques adotados pelos outros. Como, entretanto, vimos que esses enfoques nem sempre produziram convicção nos outros, é nada mais que justo verificar o que poderá conseguir o método mais rígido da discussão exegética, especialmente nos que sejam cultos e capazes de apreciá-lo.

Mas estou longe de acreditar que esse método só possa ter peso com essas pessoas. Há uma lógica natural em toda inteligência que a capacitará a apreender a forma de demonstração mais rigorosa, desde que apresentada de maneira simples e passo a passo. Os princípios de hermenêutica que afirmei são óbvios e inteligíveis pela mais minguada capacidade, e tudo o que se seguirá é suscetível de ser exposto assim também. Posso dizer que mais de uma vez, em conferências privadas, experimentei adaptar em forma popular os argumentos que transmitirei, e fiquei inteiramente convicto de que foram entendidos por completo.[1]

1. Estas linhas foram escritas muito antes de eu sequer imaginar que me seria dada oportunidade de experimentar este método numa audiência tão ampla como a que frequentou as conferências na capela de Santa Maria de Moorfields, em Londres.

Uma segunda objeção pode ser feita ao método que propus adotar. Não tenderia a diminuir a divina autoridade da Igreja e da Tradição, fazendo a interpretação da Escritura depender da humana ciência e engenho, antes que da autoridade de um guia infalível? Indubitavelmente não. Antes de responder a esta objeção, devo observar que faço de boa mente as duas seguintes concessões.

Primeiro, subscrevo na íntegra ao sentir de um arguto e afável filósofo protestante, que diz: "Lutero tratou o Cristianismo da maneira mais caprichosa, entendeu mal o seu espírito e introduziu um novo alfabeto e uma nova religião, a saber: a santa omni-praticabilidade (*Allgemeingültigkeit*) da Bíblia; e desse modo, lastimavelmente, veio a mesclar-se aos interesses da religião uma outra ciência perfeitamente alheia e terrena — a filologia —, cuja influência destrutiva não pode deixar de ser reconhecida a partir de então."[1] Concordo plenamente, portanto, que esse método filológico de aprender religião é um dos males mais perniciosos que devemos à Reforma, e que muito melhor teria sido se a simples e única verdadeira regra da autoridade católica houvesse continuado em sua força legítima.

Em segundo lugar, reconhecerei a verdade disto que um teólogo francês moderno provou convincentemente: que os controversistas católicos, especialmente na Inglaterra e na Alemanha, erraram enormemente em se deixar levar pelos protestantes a uma guerra de detalhes, enfrentando-os, como desejavam estes, em combates parciais por dogmas específicos, em vez de detê-los fixamente à discussão que é a fundamental e de reduzir todas as indagações complexas ao seu elemento simples: a autoridade da Igreja.

Mas embora eu faça essas concessões integral e cordialmente, o estado atual da controvérsia faz necessário tratar destas questões em separado e torna oportuno tratá-las filologicamente.

E por isso eu observaria em resposta, primeiramente, que todos os nossos controversistas tratam os argumentos tomados à Escritura distintamente da Tradição; que eles os corroboram com todas as fontes de interpretação e nem sequer aludem a embasar essa interpretação no argumento seguinte, que derivará da Patrística.

Ora, em segundo lugar, a Igreja decide o dogma, e nalguns casos, embora poucos, ela decidiu o sentido dos textos; mas, falando de modo geral, ela deixa a discussão das passagens individuais aos cuidados dos

1. NOVALIS, "Schriften", Parte II, 4.ª edição, p. 195.

teólogos, que não estão livres para adotar interpretação alguma que não seja estritamente compatível com os dogmas definidos.

Além disso e principalmente, eu adicionaria que, assim como jamais poderei considerar possível que uma proposição seja teologicamente verdadeira e logicamente falsa, assim também jamais poderei admitir que um dogma possa ser extraído de um texto por mero argumento teológico de autoridade, sem que esta seja necessariamente, ao mesmo tempo, a *única* interpretação que os princípios hermenêuticos corretos podem fornecer. É próprio da verdade ser capaz de resistir à ação dos mais variados testes. Por isso, quando encontro a significação de um texto definitivamente decidida pela Igreja, assentada na autoridade da Tradição, fico de imediato inteiramente convencido de que a decisão necessariamente está correta; mas fico então tanto mais certo, consequentemente, de que o texto dará o mesmo resultado depois da investigação mais estrita.

Por onde, podemos aprovar o axioma de Melanchthon, aquele dentre todos os reformadores cujo desvio da verdade mais incita nossa compaixão e lástima: "non potest Scriptura intelligi theologice, nisi ante intellecta sit grammatice."[1] [Trad. livre: "a Escritura não pode ser entendida teologicamente se não for antes entendida gramaticalmente."]

Tendo assim estabelecido como premissa o que precede sobre o método que pretendo seguir, passo a declarar o primeiro argumento a favor da crença católica numa real Presença do Corpo e do Sangue de Jesus Cristo na Santa Eucaristia.

A primeira passagem que, todo protestante há de reconhecer, favorece ao menos à primeira vista a nossa doutrina é a parte final do capítulo sexto do Evangelho de S. João. Como estão cientes, a maioria dos católicos divide o capítulo em três partes [aprox. (na numeração grega, seguida pelos protestantes): vv. 1-21; 22-51; 52-71], enquanto a maioria dos protestantes considera que as duas últimas partes compõem apenas um todo único.

Do primeiro ao vigésimo-sexto versículo, temos uma narração histórica circunstanciada do milagre esplêndido pelo qual Nosso Salvador alimentou cinco mil pessoas com cinco pães, bem como de sua ocupação subsequente até o dia seguinte, quando a multidão se congregou, uma vez mais, ao seu redor. No versículo 26 começa seu discurso a eles, que ocupa, com suas consequências, o restante deste longo capítulo, composto de

1. ERNESTI, "Institutis", p. 29.

setenta e dois versículos. O discurso é uma duplicata impressionante de toda a vida de Nosso Redentor: teve início em meio ao maravilhamento, admiração e reverência das multidões; encerrou-se com os escárnios e perseguição dos judeus, deserção de seus discípulos e perplexidade vacilante de seus doze escolhidos.

Era uma praxe de Nosso Salvador e de seus apóstolos adaptar seus discursos às circunstâncias em que estavam postos, e mais especialmente inspirá-los nos milagres que haviam operado. Assim, Cristo começa seu colóquio com a Samaritana, diante do poço, com alusões ao seu pedido de que lhe desse de beber (Jo IV, 10). Assim, no capítulo quinto de S. João, ele tira ocasião, para ensinar a doutrina da ressurreição, do milagre que operara na cura de um homem que languescia havia muito tempo (v. 24). No capítulo XII de S. Mateus (v. 43), suas figuras e lições ele as toma de empréstimo ao milagre que antecedentemente fizera, quando expulsou um demônio. De igual maneira, reprova a *cegueira* dos fariseus depois de ter restaurado a visão a um homem cego de nascença (Jo IX, 39).[1]

Em conformidade com a praxe de seu Mestre, S. Pedro pregou a eficácia do nome de Cristo, e consequente necessidade de crer nele, por ocasião de ter operado um milagre mediante a invocação desse nome (Atos III, 6-16). Admitir-se-á sem hesitação que, se Nosso Salvador alguma vez tencionou propor a doutrina da Presença Real, oportunidade mais adequada nunca surgiu, no decurso de todo o seu ministério, do que aquela exposta no capítulo sexto de S. João.

A inserção do discurso todo, e deste tópico em particular, torna-se ainda mais natural quando consideramos que segundo uma tradição em que acreditavam os judeus, o Messias, entre outros pontos de semelhança com Moisés, havia de, como este, fazer descer maná do céu. O *Midrash Cohelet*, ou exposição do Eclesiastes, assim exprime isso: —"Disse o rabi Berequias, em nome do rabi Isaac: Tal como o primeiro *Goel* (libertador), assim há de ser o segundo. O primeiro *Goel* fez descer o maná, como está escrito: 'Farei pão chover do céu sobre vós.' Assim também o *Goel* posterior fará descer o maná."[2] Quando os judeus pediram, pois, um sinal da missão dele (v. 29), semelhante ao que provou a legação divina de Moisés, o qual fez descer maná do céu (vv. 20, 31), Nosso Salvador

1. Ver, do BISPO NEWCOME, "Observations on our Lord's conduct as a Divine Instructor", 3.ª ed., *Londres* 1820, pp. 101 ss.

2. SCHOETTGEN, "Horæ Hebraicæ et Talmudicæ", *Dresden* e *Leipzig* 1733, tom. I, p. 359.

naturalmente foi levado a mostrar que era ele o segundo Goel, capaz de equiparar *aquele milagre*, dando um alimento que realmente descesse do céu.

Sobre a significação do discurso dele até ao versículo 48 ou 51, protestantes e católicos estão regularmente de acordo que se refere todo a crer nele. É num dos dois versículos que acabam de ser mencionados que começamos a diferir, da maneira mais essencial, sobre o objeto de sua doutrina.

O católico mantém que, nesta altura, ocorre uma mudança de assunto completa, embora natural, e faz-se uma transição perfeita do crer em Cristo para um verdadeiro comer seu Corpo e beber seu Sangue no Sacramento da Eucaristia. A generalidade dos protestantes sustenta que nenhuma transição dessas acontece, mas que Nosso Salvador realmente continua discorrendo sobre o mesmo assunto de antes, ou seja, sobre a fé. Eu disse a *generalidade* dos protestantes, porque há uma variedade de opiniões entre eles. Não somente Calixtus, Hackspan, Grünenberg e outros, no estrangeiro,[1] como também vários teólogos anglicanos eminentes têm atribuído a segunda parte do discurso à Eucaristia, muito embora não reconheçam a Real Presença, ao menos não em termos claros. O Dr. Jeremy Taylor dá isso como absolutamente certo e argumenta aduzindo textos dessa parte do capítulo como probantes de circunstâncias ligadas à Ceia do Senhor.[2] O Dr. Sherlock vai além e enceta demonstrar que essa última parte não pode dizer respeito a nenhum outro assunto.[3] Por outro lado, muitos expositores protestantes assumem que a porção posterior do capítulo se relaciona, mais especificamente do que a parte antecedente, com a crença na paixão ou expiação de Nosso Salvador.[4]

A questão debatida, portanto, entre nós e nossos adversários, é dúplice. Primeiro: há mudança de assunto no versículo 48? Segundo: essa transição é para uma manducação real do corpo de Cristo? A resposta duas vezes afirmativa que nós damos é, manifestamente, uma questão legítima de pesquisa hermenêutica, e, sendo assim, procederei a examiná-la em nossas preleções seguintes.

---

1. Ver WOLF, "Curæ philologicæ et criticæ in IV. SS. Evangelia", ed. 3.ª, *Hamburgo* 1739, p. 864.

2. "Worthy Communicant", *Londres* 1660, pp. 27, 37, etc.

3. "Practical Discourse of Religious Assemblies", 3.ª ed., *Londres* 1700, p. 364.

4. Tais como o Dr. WATERLAND, "Review of the Doctrine of the Eucharist", nas suas Obras reunidas pelo Dr. VAN MILDERT, *Oxford* 1823, vol. VII, p. 105.

Terá ficado saliente, do que tenho dito, que não me satisfaço com a colocação da transição no versículo 51, como ordinariamente se faz. Antes de concluir esta preleção, portanto, convém que esclareça este ponto; tanto mais, tendo em vista que a determinação de uma transição dessas deverá favorecer materialmente a força dos argumentos que apresentarei em nosso próximo encontro. Porque se ficar demonstrado que a porção do discurso compreendida entre os versículos 48 e 51 é uma seção completa por si só, não será irrazoável concluirmos que um novo assunto seja igualmente tratado aí. Não tenho a menor hesitação em localizar a transição no versículo 48, e minhas razões são as seguintes:

1. O versículo 47 me parece formar conclusão apropriada para uma divisão do discurso, com a enfática asseveração "amém" prefixada ao que manifestamente é um sumário e epílogo de toda a doutrina precedente. "Amém, amém, eu vos digo: quem crê em mim tem a vida eterna." Compare-se com os vv. 35, 37, 45. O versículo 48 afirma uma proposição clara: "Eu sou o pão da vida", proposição esta sugerida pelas palavras precedentes e perfeitamente ajustada ao início de um novo discurso.

2. Ocorre que essas palavras [do v. 48] são exatamente iguais às que começam a primeira parte do discurso de Nosso Salvador, no v. 35. Ora verifico que, com ele, quando aplica as mesmas imagens a distintos fins, é uma forma de transição costumeira repetir as palavras mesmas com que originalmente dera início ao seu discurso. Citarei dois ou três exemplos.

Em João X, 11, ele diz: "Eu sou o bom pastor", e então discorre desenvolvidamente sobre esse título, *no que a ele se refere*, confrontando-se com o mercenário e declarando-se pronto a morrer pelas suas ovelhas; no v. 14, repete as palavras uma vez mais: "Eu sou o bom pastor", e explica-as *com referência às ovelhas*, ao modo como o escutam e lhe obedecem, e como o seu rebanho aumentará.

Assim também, em João XV, 1, ele começa o seu discurso com: "Eu sou a verdadeira vide", e aplica a figura *negativamente* às consequências do *não* estar unido a ele; em seguida, no v. 5, repete as mesmas palavras e as explica *positivamente* com referência aos frutos produzidos por aqueles que, *sim*, permanecem nele.[1]

---

1. Considero a última sentença do v. 15, na primeira passagem, e o v. 6 junto do último membro do v. 5, na segunda, meramente incidentais e parentéticos; enquanto penso que se admitirá que a divisão, que sugeri de cada uma das duas parábolas, é manifesta e natural. Nesta observação, juntei ao v. 6 o último membro do v. 5 (Jo XV),

Exatamente da mesma forma, em nossa passagem, Nosso Salvador tendo se referido a si mesmo como pão: “Eu sou o pão vivo”, e discursado desenvolvidamente sobre essa ideia, com respeito a ser ele o sustento espiritual da alma pela fé, faz então o mesmo tipo de transição para tratar de si mesmo como *pão* noutro sentido, porquanto a sua carne é nosso verdadeiro alimento.

3. O motivo, porém, que me induz principalmente a ver uma nítida separação entre o v. 47 e o v. 48, e que me impede de reconhecer qualquer outra transição ou suspensão no discurso até sua completa interrupção no v. 53, é a conexão que a passagem toda tem no que se conhece pelo nome de *paralelismo poético*.

Não é aqui o lugar para entrar numa explicação desta técnica; para tanto, devo encaminhá-los à interessante obra do Dr. Jebb sobre o assunto.[1] Basta dizer que ele estendeu à estrutura do Novo Testamento o princípio que Lowth e Herder determinaram como característico da poesia hebraica, segundo o qual uma sentença ou porção de discurso dispõe-se em membros paralelos, sem número fixo e em ordem variada, mas sempre em estrutura simétrica.

Ora, nada me pode ser mais impressionante do que o arranjo regular desse discurso do v. 48 ao v. 52, inclusive; e todo aquele que entende o princípio e está acostumado com sua aplicação há de reconhecer imediatamente ao examinar a passagem, qual a transcrevi no original e em versão [na p. 16, *supra*], que ela está completamente destacada do que a precede até o v. 47, e que não se pode admitir nenhuma transição nalgum outro ponto que não este.

Segue aqui toda esta seção do discurso de Nosso Salvador, disposta em versículos:

---

porque há tempos me ocorre que não esteja correta a divisão comum dos versículos ali. O raciocínio dificilmente parece conclusivo: “aquele que permanece em mim...dá *muito* fruto, porque, sem mim, *nada* podeis fazer.” (v. 5.) Mas se pusermos o ponto de interrupção depois de “muito fruto”, e o que vem depois juntarmos ao versículo seguinte, temos um argumento extremamente expressivo: “Porque sem mim nada podeis fazer, se alguém não permanecer em mim, será lançado fora como um ramo inútil”, etc. Claro que não preciso lembrar aos meus leitores que devemos nossa divisão atual em versículos ao ancião Stephanus, que a fez por relaxamento, *inter equitandum*.

1. “Sacred Literature”, *Londres* 1820.

(*a*) "Eu sou o pão da vida.

(*b*) Vossos pais comeram maná (*pão do céu*, ver v. 31, 32) no deserto.

(*c*) E morreram.

(*a*) Este é o pão

(*b*) Que desce do céu,

(*c*) Para que todo aquele que dele comer não morra.

(*a*) Eu sou o pão vivo

(*b*) Que desceu do céu.

(*c*) Se alguém comer deste pão, viverá para sempre.

E o pão que eu darei é a minha carne pela vida do mundo."[1]

Não há como evitar de notar o belo equilíbrio destas linhas. Todas que estão assinaladas (*a*) contêm as mesmas ideias de *pão* e, dum modo geral, *vida*; as segundas (*b*) falam da descida desse pão do céu, contrastado com o maná; as terceiras (*c*) inculcam sua excelência, dentro do mesmo quadro comparativo [com o maná].[2] A última oração adiciona e reúne a substância do que precede. A impressão que se tem à primeira vista nesta passagem, de uma repetição supérflua da mesma ideia e das mesmas expressões, desaparece de todo examinando esse arranjo, e há uma bela progressão de pensamento que dá um valor a cada repetição.

Para não retê-los com demasiadas observações, exemplificarei somente o caráter progressivo das linhas marcadas com (*c*). A primeira trata da falta de uma qualidade imortalizante no maná; a segunda atribui tal qualidade ao maná da nova aliança, mas em termos negativos: "Para que todo aquele que dele comer, *não morra*"; a terceira expressa o mesmo pensamento em forma positiva e enérgica: "Se alguém comer deste pão, *viverá para sempre*."

Esta tentativa de provar — espero que não sem sucesso — que há uma marcante divisão do discurso no versículo 48, como antes observei, não é de pouca importância em nossas investigações. Elimina uma objeção movida *in limine* por nossos adversários: de que é fazer violência ao discurso de Nosso Salvador supor que ele passa de um assunto para outro onde não há nada a indicar tal transição. Mostrei que a estrutura desta porção da passagem destaca-a da porção precedente, e minhas próximas preleções demonstrarão a notável mudança de fraseologia que ocorre ao mesmo tempo.

---

1. Ver o capítulo sexto, prefixado a esta Preleção.

2. A passagem que o Dr. JEBB cita que tem um arranjo mais semelhante ao desta é Mt XXIII, 16-22, que ele explica a partir da p. 356.

Para descartar ainda melhor essa objeção preliminar, apresentarei a vocês uma ocorrência perfeitamente paralela de transição assim. Aludo aos capítulos 24 e 25 de S. Mateus. No tratamento das provas do Cristianismo, provei-lhes que a primeira parte do discurso contido nesses capítulos referia-se inteiramente à destruição de Jerusalém.[1] É reconhecido que sua porção concludente é referível unicamente ao juízo final;[2] ora, onde ocorre a transição entre as duas? Pois bem, alguns dos melhores comentadores, como Kuinoel[3] e após ele Bloomfield,[4] situam-na no versículo 43 do capítulo 24. Agora, se lerem atentamente essa passagem, ficarão impressionados com a similaridade entre essa transição e a que determinei para o capítulo sexto de S. João.

No versículo antecedente (42), Nosso Senhor recapitula a substância da instrução precedente, exatamente como faz em João VI, 47: "Vigiai, pois, porque não sabeis a que hora virá o vosso Senhor." "Amém, amém, eu vos digo: quem crê em mim tem a vida eterna." Ele retoma, em seguida, aparentemente a mesma figura tomada à necessidade de vigiar uma casa, assim como faz com a do pão, em nosso caso; mas, desta feita, a conclusão do discurso indica que a "vinda do Filho do homem" mencionada agora (v. 44) já não é mais o advento moral e invisível de que vinha falando na seção precedente (vv. 30, 37), mas, sim, um real e substancial advento no corpo (XXV, 31).

São estes os fundamentos que concebo não só autorizam, mas convincentemente compelem-nos a presumir uma transição para uma nova seção do discurso de Nosso Senhor no versículo 48. É-me permitido notar, como conclusão, o que um douto e perspicaz comentador protestante moderno observou: que é óbvio que os interlocutores de Nosso Salvador

---

1. Ver, do BISPO PORTEUS, suas "Lectures on St. Matthew", *Londres* 1823, pp. 342, 383.

2. Ver Mateus XXV, 31.

3. "Commentarius in Libros N. T. historicos", vol. I, ed. tert., *Leipzig* 1823, p. 653.

4. "Recensio Synoptica Annotationis Sacræ", *Londres* 1826, vol. I, p. 396. ROSENMÜLLER, que Mr. BLOOMFIELD cita como de opinião coincidente com a de KUINOEL, difere essencialmente deste. São suas palavras: "Equidem omnia, quæ a cap. XXIV. 42, usque ad c. XXV. 30, dicuntur, ad *utrumque* Christi adventum referenda esse puto." (D. Jo. Geor. Rosenmülleri "Scholia in N. T." ed. 6ta., *Nuremberga* 1815, vol. I, p. 495.) De maneira que ele considera esta porção do discurso como intermédia e comum a ambas as outras.

não podem ter entendido que ele estivesse a continuar o mesmo assunto no versículo 51.[1]

1. "Leitet darauf, dass Christus hier nicht dasselbe, was in Vorhergehenden, sagen wolle." — THOLUCK, "Commentar zu dem Evangelio Johannis", *Hamburgo* 1828, p. 129.

PRELEÇÃO II.

———

Primeiro Argumento probante da Presença Real, com base no Capítulo Sexto do Evangelho de S. João: pela mudança de fraseologia depois do versículo 48.

Concluí minha última preleção reduzindo a controvérsia, entre nós e os protestantes acerca do capítulo sexto de S. João, a uma proposição que entra rigorosamente no âmbito da pesquisa hermenêutica; e encetei provar, pela construção do discurso depois do versículo 48, pela prática de Nosso Salvador e pelas ocorrências paralelas, que havia indicações suficientes de que começa nesta altura uma nova seção do discurso. Tenho agora de demonstrar que também se efetua aí uma completa mudança de tópico, e que Nosso Senhor, que até então vinha falando do crer nele, trata agora do receber a sua carne e o seu sangue.

O primeiro argumento que apresentarei, e que ocupará integralmente a preleção desta noite, pode ser declarado de modo simples, como segue: — As locuções que ocorrem na primeira parte do discurso estavam calculadas a inculcar, na mente dos ouvintes de Nosso Salvador, a ideia de prestar ouvidos às suas doutrinas e crer nele, tanto mais que ele positivamente as explicou neste sentido. Mas depois da transição que indiquei ocorre uma fraseologia completamente diferente, que *para os ouvintes dele não era suscetível de inculcar esse sentido nem qualquer outro que não fosse o de uma real e verdadeira manducação de sua carne e consumo de seu sangue*. Para provar estas asserções, teremos de descer a uma análise detalhada das formas de expressão que se empregaram, respectivamente, nas duas partes do discurso.

Na primeira parte, Nosso Salvador refere-se a si mesmo como *pão* que desceu do céu (vv. 32-35). A aplicação figurativa de *pão* ou *comida* a sabedoria ou doutrinas, com que o espírito é alimentado, era uma aplicação de uso comum entre os judeus e outros orientais; consequentemente, não podia apresentar aqui dificuldade alguma. Dessa figura lança mão Isaías (LV, 1, 2): “Todos vós os que tendes sede, vinde às águas, e vós os que não tendes dinheiro, apressai-vos, comprai e comei. Por que gastais vosso dinheiro com o que não é *pão*, e vosso trabalho com o que não vos sacia? *Ouvi-me com toda a atenção, e comei o que é bom*”. A passagem do Deuteronômio (VIII, 3) citada por Nosso Salvador (Mt IV, 4) contém

porventura a mesma ideia: “Não só de *pão* vive o homem, mas de toda *palavra* que procede da boca de Deus.”[1] Jeremias (XV, 16) faz uso da mesma imagem: “Foram encontradas as tuas *palavras*, e eu as *comi*.” Daí também que, em Amós (VIII, 11), o Todo-poderoso põe as duas ideias em contraste impressionante, quando diz que há de “enviar fome sobre a terra, não fome de *pão*, nem sede (seca) de água, mas de ouvir a *palavra* de Deus.” A mesma figura ocorre de modo ainda mais notável nos livros sapienciais. Salomão pinta a Sabedoria como dirigindo-se a todos os homens desta maneira: “Vinde, comei do *meu pão*, e bebei do vinho que misturei para vós.” (Prov IX, 5). O livro do Eclesiástico (XV, 3) tem exatamente a mesma imagem: “Com o *pão da vida* e *do entendimento* ela nutri-lo-á, e lhe dará a água da salutar *sabedoria a beber*.”

Todas essas passagens mostram que para os judeus esta era uma fraseologia nada extraordinária, assim como para todos os homens é um fraseio óbvio representar a sabedoria, a palavra de Deus, ou doutrinas celestes como *alimento* — ou, mais especificamente, segundo o idiomatismo hebraico, como *pão* — para a alma.[2] Entre os judeus de tempos posteriores, entretanto, esta figura tornara-se uma forma de expressão habitual e universal. Diz-nos Fílon: Τὸ γὰρ φαγεῖν σύμβολόν ἐστι τροφῆς ψυχικῆς [Trad. livre: “Pois o comer significa a alimentação da alma”].[3] O Talmude e os rabinos ensinam a mesma coisa. O *Midrash Cohelet* afirma que sempre que se mencionam o comer e o beber no livro do Eclesiastes, devem ser entendidos com referência à lei e às boas obras. No tratado *Hagigah*, as palavras de Isaías (III, 1) “toda a força do pão” recebem o seguinte comentário: “Tais são os mestres da doutrina, como está dito: ‘Vinde, comei do meu pão’.” E ainda, na Glosa ao tratado *Succah*: “Alimentai-o com pão, isto é, fazei-o laborar no combate da lei.”[4]

Enfim, a mesma imagem aparece noutras línguas orientais, e especialmente numa, pela filosofia da qual várias expressões na literatura hebraica mais tardia podem ser ilustradas com muita propriedade.

1. Comparar com Eclo XXIV, 5 [3].

2. Pão se usa para designar qualquer fruição. Ver Prov IV, 17; IX, 17; (cfr. Eclo XXIII, 17 [24];) XX, 17, etc. Compare-se Oseias, X, 13. Ver “SAL. GLASSII Philologia sacra his temporibus accommodata, a D. Jo. Aug. Dathe”, tom. I, *Leipzig* 1776, pp. 1185, 1256.

3. “Allegor.”, lib. I, tom. I, p. 63, ed. Mangey. Cf. p. 120: Ὁρᾷς τῆς ψυχῆς τροφὴν οἵα ἐστί; λόγος Θεοῦ [Trad. livre: “Vede de que qualidade é o alimento da alma: é a palavra de Deus”].

4. Apud LIGHTFOOT, “Horæ Hebraicæ”, Oper. tom. II, *Roterdã* 1686, p. 626. MAIMÔNIDES diz o mesmo sobre o livro dos Provérbios: “More Nevoch.”, p. I, c. 30.

Num hino sânscrito ao sol, traduzido por Colebrooke, temos as seguintes expressões notáveis: —"Meditemos na adorável luz do soberano divino; que ela *guie nossos intelectos. Desejosos de alimento*, solicitamos o dom do sol esplêndido, que deve ser adorado zelosamente."[1]

Esses exemplos demonstram que *para os judeus* não era imagem desusada, não era expressão dissonante falar de doutrinas sob a forma de pão e de alimento. Mas a figura não era passível de ser estendida para além daí. Não haveria meio de Jeremias ou Isaías terem sido retratados, na passagem deles citada, a dizer: "Vinde e comei *a mim*." A única passagem que poderia por um instante ser comparada a esta forma de expressão é Eclo XXIV, 29 [21], em que se supõe a sabedoria a dizer: "Aqueles que me comem terão ainda fome, e os que me bebem terão ainda sede"; o que é parafraseado literalmente, no versículo seguinte, acerca do ouvir. Mas é dúplice a diferença entre essa passagem e as expressões de Nosso Salvador: 1. A sabedoria está a falar como personagem abstrata, um ser alegórico, ao qual se dá vida imaginária e, consequentemente, a quem os termos não tinham possibilidade alguma de ser aplicados literalmente. 2. Mesmo essa pessoa ideal fala de si mesma sob a imagem duma planta: "*Como a videira*, produzi agradável odor; e *as minhas flores* são frutos de honra e de riquezas.... Passai-vos a mim todos os que me desejais, e *fartai-vos dos meus frutos*" (vv. 23 [17], 26 [19], cf. vv. 16-20 [12-15b]). A figura está assim manifesta, e em perfeita harmonia com o contexto.

Agora prestem bem atenção que é na primeira parte do discurso de Cristo que as coisas são assim. Nosso Salvador, o Verbo e Sabedoria do Pai, identificando-se a si mesmo com suas doutrinas, chama-se a si próprio de *o pão da vida*; mas é notabilíssimo como nem uma só vez, durante esta parte do discurso, permite ele que escape de seus lábios a ideia de o *comer a ele*. Ao contrário, é tão cuidadoso em evitá-la que, quando o andar de seu discurso parecia quase forçá-lo a usá-la, ele ultrapassa as balizas da linguagem figurada e mescla expressões literais com as metafóricas, só para não empregar locução tão áspera e inusual. "E Jesus disse-lhes: Eu sou o pão da vida: o *que vem a mim* (não o *que me come a mim*) não terá fome, e o que *crê em mim* (não o que *bebe de mim*) não terá sede jamais" (v. 35). Esse cuidado em evitar, mesmo às custas do retoricamente correto,

---

1. COLEBROOKE, "On the Vedas", Asiatic Researches, vol. VIII, *Londres* 1808, p. 408. GUIGNEAUT ("Religions de l'Antiquité", tomo I, parte II, *Paris* 1825, p. 600) traduz alimento como *pain de vie*, e produz assim uma analogia mais forte. BOPP ("Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache", *Frankfurt* 1816, p. 272) verteu com maior precisão o sentido.

toda e qualquer menção a *comer a ele*, durante esta parte do discurso de Nosso Senhor, é uma circunstância importante, que formará um forte ponto de contraste quando examinarmos a fraseologia da segunda parte; demonstra, outrossim, o quão completamente Nosso Redentor se manteve dentro dos limites da metáfora usual, que ilustrei pelo Antigo Testamento e por outras fontes.

E não só; devo também tomar nota duma reserva ainda mais notável na fraseologia de Nosso Salvador. Nem uma única vez no decorrer de toda esta seção do discurso ele usa a expressão *comer* até mesmo o pão da vida, ou o alimento espiritual que desceu do céu. Simplesmente diz que o Pai lhes *deu* o verdadeiro pão do céu (v. 32) e que o pão de Deus *dá vida* ao mundo (v. 33).

Mas mesmo que as expressões usadas até aqui por Nosso Salvador não tivessem sido tão consoantes a linguagem costumeira, o trabalho que ele se impõe a si mesmo para explicar as suas palavras só pode ter removido toda obscuridade possível. No versículo que há pouco citei (v. 35), essa explicação é dada em termos tão claros que previnem contra todo perigo de mal-entendidos. A expressão *vir a Cristo* sendo determinada, pelo paralelismo neste versículo, a equivaler ao *crer nele* do seu segundo membro, quase todos os versículos daí até ao v. 48 ora tratam desta doutrina [— a doutrina da necessidade de crer nele —] debaixo de uma ou outra dessas duas locuções. (Vide os vv. 36, 37, 40, 44, 45, 47.) O último destes versículos contém, como observei noite passada, um completo e notável compêndio e epílogo da passagem inteira. E importa notar que a partir do momento em que ele começa a explicar suas palavras por meio de locuções literais, no v. 35, até fazer esse sumário no v. 47, depois do qual já provei que tem início uma nova seção do seu discurso, ele não retorna nem uma só vez à figura do pão nem faz uso de qualquer outra expressão metafórica como essa, mas sempre fala clara e simplesmente de crença.

Estamos autorizados, portanto, a concluir que, quer consideremos o sentido costumeiro das locuções vigente entre os judeus do tempo de Nosso Salvador, quer consideremos a explicação clara e decisiva que ele próprio deu a elas, os que o ouviram estavam impossibilitados de entender errado esta porção do seu discurso e de dar qualquer outra interpretação à figura aí usada que não fosse a de serem alimentados espiritualmente pelas doutrinas que ele trouxe do céu.

Procedamos agora ao exame da fraseologia que ocorre na porção remanescente do discurso, isto é, do versículo 48 até a conclusão do capítulo, para descobrir se as expressões aí usadas são tais que possam verossimilmente continuar, na mente dos ouvintes, as mesmas ideias que foram despertadas pela primeira parte, ou se, pelo contrário, não terão sido calculadas para sugerir necessariamente uma ideia totalmente distinta. Afirmo, pois, que se considerarmos acuradamente o fraseado desta porção do capítulo *segundo a única maneira como tinha possibilidade de ser entendido pelos judeus a quem Cristo se dirigia,* teremos de concluir que eles necessariamente haviam de inferir uma mudança de tópico aí, e ficaremos inevitavelmente convencidos de que a doutrina ora comunicada era a de um real e verdadeiro comer a carne e beber o sangue daquele que se dirigia a eles.

Porque, de fato, Nosso Salvador agora lhes diz: "e o pão que eu darei é *a minha carne*, pela vida do mundo" (v. 52). Depois deste versículo, ele repete muitas vezes essa fraseologia extraordinária, em termos mais marcantes ainda:

"Amém, amém, eu vos digo: se não comerdes *a carne* do Filho do homem, e não beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós. Quem come a minha carne, e bebe o meu sangue, tem a vida eterna: e eu o ressuscitarei no último dia. Porque a minha *carne* é *comida deveras*, e o meu *sangue* é *bebida deveras*; quem come a minha carne, e bebe o meu sangue, permanece em mim, e eu nele. Assim como o Pai, que é vivo, me enviou, e eu vivo pelo Pai, assim o que *me comer a mim,* esse mesmo também viverá por mim. Este é o pão que desceu do céu. Não como comeram o maná no deserto os vossos pais, e morreram; o que come deste pão viverá eternamente" (vv. 54-60).

Há várias peculiaridades nessa fraseologia que nos obrigam a considerar totalmente distinto o tópico, de que aí se trata, daquele que ocupa a parte anterior do capítulo.

1. Vimos acima que depois que Nosso Salvador, em consequência das dificuldades encontradas pelos judeus, começou no versículo 35 a explicar seus sentires literalmente, ele já não retorna jamais à expressão figurada enquanto não conclui esta seção, no versículo 47. Se o supusermos a continuar no mesmo tópico depois desse último versículo, deveremos acreditar que ele, tendo passado treze versículos removendo a obscuridade de suas expressões parabólicas e explicando as respectivas figuras, volta outra vez às suas locuções obscuras e retoma outra vez o uso da mesma parábola que tão longamente abandonara pela explicação literal.

2. Vimos também com que cuidado Nosso Senhor evita, ao longo da primeira parte, a ríspida expressão *comer a ele*, mesmo quando o torneio de sua frase parecia convidá-lo a usá-la; já na segunda seção, pelo contrário, emprega-a sem hesitação e mesmo repete-a várias vezes. Esta é uma notável diferença de fraseologia entre as duas seções.

3. Enquanto Cristo fala de si mesmo como o objeto da fé, sob a imagem de alimento espiritual, ele descreve esse alimento como dado pelo Pai (vv. 32, 33, 39, 40, 44); já depois do versículo 47, porém, ele fala do alimento que ora descreve como havendo de ser dado *por ele mesmo*: "O pão, *que eu darei*, é a minha carne pela vida do mundo" (v. 52). "Como pode *este homem* dar-nos a comer a sua carne?" (v. 53). Esta assinalada diferença no *doador* das duas comunhões, proposta nas duas seções do discurso, indica que se promete também um *dom* distinto. Se em ambas o dom for a fé, não há fundamento para a distinção que nelas se faz; já se houver transição para um real e verdadeiro comer, o todo se esclarece. Enquanto consideramos Jesus Cristo e a sua doutrina como o objeto da nossa fé, ele é justamente descrito como enviado e apresentado a nós pelo Pai; quando o consideramos a dar-nos a sua carne a comer, é pela preciosa e generosa doação do seu próprio amor por nós.

4. A diferença aqui discernível entre os doadores é igualmente saliente no que se refere aos efeitos do dom. A ambos se atribuem o ter a vida eterna e o ser ressuscitado no último dia (vv. 40, 44, 47, 52, 55, 59). Para além disso, contudo, há uma distinção marcante. Na primeira parte do discurso, Nosso Santo Salvador fala sempre de nossa *vinda a ele* pela atração ou condução do Pai (vv. 35, 36, 44, 45). Ora, essa expressão sempre se usa quando se fala da fé, à qual aplicamos esta parte do discurso. Por exemplo: —"*Vinde a mim* todos vós que labutais" (Mt XI, 28, cf. 27); —"*Todo aquele que vem a mim*, e ouve as minhas palavras, e as põe em prática, eu vos mostrarei a quem é semelhante" (Lc VI, 47); —"Examinai as Escrituras, pois julgais ter nelas a vida eterna; e elas mesmas são as que dão testemunho de mim; *e não quereis vir a mim*, para terdes vida" (Jo V, 40); —"Se alguém tem sede, *venha a mim* e beba. Quem crê em mim" etc. (VII, 37) — onde se usa a mesma imagem que na primeira parte do discurso do capítulo sexto. Daí que Nosso Redentor, na conclusão do seu discurso [vv. 65-66], diga: "Mas há alguns de vós que *não creem…. por isso* eu vos disse *que homem nenhum pode vir a mim* se não lhe for concedido isso pelo Pai." Dessa maneira, as qualidades do primeiro método de receber o alimento de Cristo são precisamente o que esperaríamos estando ele a tratar de *crença*.

Ora, depois do lugar onde presumimos feita a transição, ele fala não mais de nossa vinda a ele, mas de *nosso permanecer nele, e dele em nós* (vv. 57, 58). E esta é uma locução que sempre intima união *por amor*. Assim (Jo XIV, 23): “Se alguém me amar, guardará a minha palavra, e meu Pai ama-lo-á, e nós viremos a ele, e nele faremos a nossa habitação.” No capítulo XV (vv. 4-9) a figura, tomada à necessidade de os ramos estarem unidos à videira, dá igual resultado: “Assim como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanecer na videira, assim vós também não, se não *permanecerdes em mim*…. Permanecei no meu amor.” Na Primeira Epístola de S. João, este último [o amor] distingue-se da fé, como um efeito de sua causa: “Se permanecer em vós o que ouvistes desde o princípio (a palavra da fé), também vós permanecereis no Filho e no Pai” (II, 24); “E agora, filhinhos, permanecei nele, para que, quando aparecer, tenhamos confiança, e não sejamos confundidos por ele na sua vinda” [II, 28]. Essas palavras são explicadas mais claramente no capítulo IV (vv. 16, 17): “Aquele que *permanece na caridade, permanece em Deus, e Deus nele*. Nisto se torna perfeita a caridade de Deus em nós, para que tenhamos confiança no dia do juízo”. Adicionalmente, comparem-se III, 24; IV, 12, 13.

Temos assim os efeitos da doutrina inculcada depois do versículo 48 apresentados como muito diferentes dos previamente repetidos; e, enquanto os prévios se aplicam à *fé*, estes são os que descrevem união com Cristo pelo *amor*. Alguma coisa, portanto, é aqui entregue, ou instituída, a qual tende a alimentar e aperfeiçoar esta virtude, antes que a fé; o tópico, portanto, mudou, e uma transição ocorreu. E que instituição mais ajustada do que a Santa Eucaristia para corresponder a essa finalidade? O que poderia ser mais verdadeiramente instrumento ou meio para permanecermos nós em Cristo, e Cristo em nós?

5. Nossos oponentes supõem que as locuções nas duas porções do discurso sejam equivalentes e igualmente referentes à fé. Resulta desse raciocínio que comer a carne dele (vv. 54, 55, 56, 57) signifique a mesma coisa que possuir o pão da vida mencionado na seção precedente (vv. 32, 33, 35). Não vou retroceder às observações já feitas, de que nesta primeira seção Nosso Salvador nem uma só vez usa o verbo *comer*, quer aplicado a si próprio ou às suas doutrinas; mas concederei por um instante que as expressões aí empregadas equivalham a uma declaração de que o pão da vida, que ele identifica consigo mesmo, deve ser comido; noutras palavras, que é ele o nosso alimento e que, com isso, se signifique que

devemos crer nele. Ora, dado que o alimentar-se de Cristo signifique crer em Cristo, então comer a carne de Cristo (se a locução tiver de ser considerada [sinonimicamente] paralela) só pode significar crer *na carne* de Cristo. Isso é absurdo; afinal, a carne e o sangue de Cristo não eram objeto de fé para aqueles que, na realidade, pecavam por crer literalmente demais que ele fosse homem somente; nem, tampouco, pode ser fonte de vida eterna o nosso crer em ambos. Dizem alguns protestantes que, assim como alimentar-se de Cristo significa crer nele, assim comer a carne dele e beber o seu sangue significa crer na sua Paixão. Mas não trazem nem um só argumento para mostrar que essa locução estivesse em uso ou pudesse ter sido inteligível para os ouvintes dele.

Logo, as expressões usadas na segunda parte do discurso de Nosso Senhor não são, em absoluto, equivalentes às da primeira parte, e não podem admitir o mesmo significado. De fato, o único que admitem é o sentido literal.

6. Mas todas as dificuldades que até aqui apontei são meros *prœludia* [prelúdios] ao exame efetivo e, espero, decisivo do ponto que resta ainda por tratar. Ao indagarmos do sentido que os judeus ligavam às locuções empregadas por Nosso Salvador na primeira parte do discurso, verificamos que ele se manteve perfeitamente dentro dos limites da linguagem vigente, as expressões que empregou eram suficientemente ordinárias e inteligíveis. Temos de descer agora a uma investigação parecida das locuções usadas na segunda parte e descobrir qual o único sentido que as pessoas a quem ele se dirigia podiam atribuir às palavras dele. A linha que pretendo adotar é simplesmente a seguinte:

Dizem os protestantes que a expressão "comer a carne de Cristo" deve ser entendida figuradamente. Indagarei, portanto, se ela alguma vez já admitiu sentido figurado. Se descobrir que entre as pessoas a quem Jesus se dirigiu ela realmente admitia uma significação figurada além do sentido literal que possui, serei forçado a concluir que, para aquelas pessoas, só era dado escolher entre *este sentido figurado vigente* e a significação literal das palavras.

Para ressaltar ao máximo a força desta linha de investigação, me permitirei algumas breves observações. A explicação de fraseologia tropológica, como bem observou Jahn, necessariamente está na total dependência do *usus loquendi,* ou sentido ligado a ela por seus

destinatários.[1] De fato, não há estilo de linguagem que nos deixe menor liberdade de atribuir significado às locuções, do que o emprego de termos metafóricos de uso cotidiano.

Tome-se, por exemplo, a palavra *leão*. Enquanto descrevemos com ela objetos que caem sob os sentidos, aplicamo-la a coisas que têm formas muitos diferentes; o animal que leva esse nome, ou sua representação egípcia, chinesa ou heráldica, embora difiram estas de seu protótipo e umas das outras, são todos chamados igualmente pelo mesmo nome. Quando, porém, passando à figura, vocês dizem [em inglês] que "fulano de tal é um leão", já não têm escolha quanto ao significado; e, muito embora o leão possa ser caracterizado merecidamente por sua agilidade, porte imponente, disposição generosa e instintos nobres, contudo jamais alguém entenderia esta figura como referente a qualquer dessas coisas, senão somente como respeitante àquela força superior, unida a inexorável bravura, de que o leão é emblema.[2]

E, de igual maneira, se eu dissesse que um chefe guerreiro era um *tigre*, ninguém me entenderia nunca se, com isso, eu pretendesse descrever seus fortes membros, seu caminhar flexível ou sua espantosa capacidade de saltar e de correr. Porque se bem que todas essas sejam qualidades desse animal, o uso afixou um sentido invariável à metáfora, que todos

---

1. "Quemadmodum omnia interpretatio, ita quoque et agnitio et interpretatio troporum, ab usu loquendi tropico, *qui cuilibet nationi, instituto, œtati, etc. proprius est*, pendet." "Sicuti omnis sermonis, ita etiam, tropici, suprema lex est usus et consuetudo loquendi!" — "Enchiridion Hermeneut. generalis", *Viena* 1812, pp. 106, 107.

2. Como ilustração da utilidade de recorrer às ideias de um determinado país para entender figuras desse tipo, podemos aludir a Cânt I, 9 (alt. 8), que se pode traduzir, mais literalmente do que faz a Vulgata, como "Equabus in curribus Pharaonis assimilabo te" [Trad. livre: "Às éguas dos carros do Faraó eu te comparo"]. Em que consiste a comparação? LOWTH esclarece-a pelo uso que faz TEÓCRITO, *Idílio*, XVIII, 30 ("De Sacra Poesi", *Oxford* 1810, vol. I, p. 397); e só exprime aí alta estatura, imponente. ROSENMÜLLER julga que tem que ver com os jaezes usados pelo cavalo, se comparados aos adornos que enfeitavam a noiva ("Solomonis regis et sapientis quæ perhibentur scripta", *Leipzig* 1830, p. 314). Mas a poesia oriental ainda hoje utiliza essa figura, só que em nenhum desses dois sentidos. Em meio às imagens com que se descrevem até hoje os encantos femininos na poesia pastoral dos beduínos, imagens que ostentam todas semelhança impressionante com as expressões do Cântico dos Cânticos, temos precisamente esta: "Il n'omet ni sa démarche légère comme celle d'une *jeune pouline*" [Tradução livre: "Ele não se esquece nem dos seus passos ligeiros como os de uma *jovem eguinha*"] etc. (VOLNEY, "Voyage en Egypte et en Syrie", 5.ª ed., *Paris* 1822, tom. I, p. 373).

entendemos de imediato e do qual ninguém que almeje ser entendido pode legitimamente apartar-se. Deve-se dizer o mesmo de todas as locuções figuradas vigentes: além da sua significação literal, só podem admitir aquela significação metafórica que o uso lhes deu; e, a partir do momento em que lhes dermos outra que seja totalmente nova, necessariamente cessaremos de ser entendidos. Podem verificar esta observação testando-a com qualquer metáfora proverbial.

Uma vez mais, então: se a locução *comer a carne* de uma pessoa, além do seu sentido literal, admitia em meio às pessoas a quem Jesus se dirigia um sentido metafórico fixo, proverbial, invariável, nesse caso, se fosse desejo dele usá-la metaforicamente, afirmo que este é o único sentido em que ele a poderia usar; e, consequentemente, nossa escolha é somente entre o sentido literal e esta figura usual. Ora, afirmo decididamente que, quer examinemos (1) a fraseologia da Bíblia, ou (2) a linguagem ordinária do povo que habita ainda hoje no mesmo país e herdou as mesmas ideias, ou (3), enfim, a linguagem mesma com que Nosso Salvador falou aos judeus, encontraremos a expressão *comer a carne de alguém* a significar invariavelmente, quando usada metaforicamente: *tentar lhe causar grande dano, principalmente pela calúnia ou acusação falsa*. Era este, portanto, o único sentido figurado que as locuções podiam oferecer ao auditório em Cafarnaum.

1) Assim é, em hebraico: —"Quando os malvados", diz o Salmista, "avançam contra mim *para comer a minha carne*" (Sl XXVII (*hebr.*), 2). Essa expressão, como notaram os comentadores, descreve o violento furor de seus inimigos e até que extremos estavam prontos a chegar contra ele.[1] Jó XIX, 22, traz a mesma locução, mas dita dos caluniadores: "Por que me perseguis e não vos *fartais de* (comer) *minha carne*?"[2] Ademais, em Miqueias III, 3, temos: "Os quais também *comem a carne* do meu povo".

---

1. ROSENMÜLLER, "Psalmi", 2.ª ed., *Leipzig* 1822, vol. II, p. 724. — GESENIUS, "Hebrew Lexicon", traduzido por Leo, *Cambridge* 1825, p. 35. MICHAELIS entendeu a locução como referente à *calúnia*.

2. Faz-se alusão à mesma ideia em (XVI, 10): "Eles abrem as suas bocas contra mim, *eles se empanturram de mim*". Jó XXXI, 31 ("Os homens da minha tenda disseram: *quem nos dará da carne dele, para nos fartarmos dela*?") não é comparável, visto que SCHULTENS provou satisfatoriamente, após IKENIUS, que o pronome não é pessoal, mas possessivo, e que a locução se traduz mais corretamente como: "quis dabit de carne ejus non saturatum" — "onde está o homem que não se fartou da carne dele?" ("Liber Jobi cum nova versione", *Lugduno dos Batavos* [= Leiden, no caso] 1737, t. II, p. 875). ROSENMÜLLER aprova essa interpretação.

No Eclesiastes, IV, 5, achamos descrito com a mesma locução figurada o dano que o homem tolo causa a si mesmo: “O tolo cruza os braços e *come a sua própria carne*.” São estas as únicas passagens em que, ao longo de todo o Antigo Testamento, deparamos com essa expressão em sentido figurado; e, em todas elas, a ideia de infligir grave dano, sob formas diversas e especificamente pela calúnia, está positivamente frisada com grande ênfase.

No Novo Testamento, a expressão é usada por S. Tiago no mesmo sentido, embora aí me pareça ter antes a significação mais limitada de *acusação*, que agora lhes mostrarei ter adquirido posteriormente. O paralelismo entre os membros da sentença parece indicar isso: “Vosso ouro e vossa prata estão enferrujados, e a sua ferrugem dará *testemunho contra vós*, e *comerá vossa carne* (destrutivamente) como um fogo.” [Tg V, 3.] S. Paulo alude indubitavelmente a essa figura comum, quando diz aos gálatas, envolvidos então em rixas entre facções: “Se vos mordeis, porém, e vos *devorais* uns aos outros” (Gál V, 15).

2) A língua e a literatura dos árabes constituem uma das fontes mais fecundas de elucidação das Escrituras. Ainda hoje têm uso corrente em seu meio palavras e locuções que ocorrem nas Santas Letras, porque a língua deles não é senão um dialeto daquela que falavam os judeus, e a tenacidade dos costumes e das ideias nas nações orientais preserva-as através dos tempos quase inalteráveis e louçãs. Entre os árabes, até o presente e desde tempos imemoriais, *comer a carne duma pessoa* significa, figuradamente, *caluniá-la*. Essa forte expressão nitidamente provém do horror que os povos do Oriente têm pela calúnia e pela detração.

A ideia é expressada notabilissimamente no Corão, onde esse sentimento acha-se desta forma:

بعضكم بعض أيحب أحدكم أن ياكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه ولا يغتب

“E que um não *fale mal* do outro na sua ausência. Algum de vós gostaria de *comer a carne do irmão* (do próximo) depois de morto? Verdadeiramente detestaríeis isso.”[1] A inferência é clara: “Assim também, deveis detestar a calúnia.”

1. “Koran”, Sura XLIX, 12, ed. Maracci, p. 667.

O poeta no “Nawabig” usa a mesma expressão:

تقول انا صايم وانت في لحم اخيك سايم

“Tu dizes: ‘Estou jejuando’, e estás *comendo a carne do teu irmão*.”[1]

No “Hamasa”, لانزقا للحاٌ ولا اللحوم صديقي اكولا

“Não sou dado à *detração*, e a *comer a carne do amigo*.”[2]

E ainda, ونيرب من موالي السو ذي حسد
يقتات لحمي ولا يشفيه من قرم

“O rico *caluniador*, que se aliou ao invejoso, *tomou a minha carne como alimento*, e não se curou do seu apetite por carne humana.”[3]

O oitavo provérbio de Al-Meidani[4] contém, acho, a mesma expressão, mas não tenho a obra ao meu alcance. Também o poeta Schanfari exprime a mesma ideia: طريد جنايات تياسرن لحمه

“Foi perseguido por *acusações falsas*, que *dividiram a sua carne para servir-lhes de comida*.”[5]

Por fim, para não multiplicar os exemplos, a trigésima fábula de Locman, o Sábio, contém o mesmo sentir, na qual o cão que rói o leão morto é transformado no emblema do caluniador dos mortos.[6]

Devo observar, com referência a estas locuções, que elas claramente não pertencem às expressões idiomáticas da língua falada,

---

1. Elnawabig, N.º 146, ed. Schultens. Há uma passagem que se assemelha notavelmente a esta do “Nawabig”, no fino e piedoso Luís de Granada; e talvez fosse interessante investigar se essa fraseologia não passou dos árabes para a literatura espanhola. As palavras dele são as seguintes: “Y otros hallaréis que por todo el mundo no comerán carne el miércoles, y con esto *murmuran y degüellan crudelísimamente los prójimos*. De manera que siendo muy escrupulosos en no comer carne de animales, ningun escrúpulo tienen de *comer carne y vidas de hombres*”. — Obras del Ven. P.M. Fray LUIS DE GRANADA, Tom. I, *Barcelona* 1701, p. 174.

2. Ap. SCHULTENS, “Com. in Job”, p. 480.

3. Excerpta Hamasæ, na “Antologia” de SCHULTENS no final de seu “Erpenius”, *Lugd. Batav.* 1748, p. 591. Ver também MICHAELIS, “Chrestomathia Arab.”, p. 133.

4. “Meidani Proverb.”, *Lugd. Batav.* 1795, p. 7.

5. SACY, “Chrestomathie Arabe”, tom. I, *Paris* 1806, p. ٢١٨ [= p. 218].

6. “Fabulæ Locmani Sapientis”, no final da “Gramática” de ERPENIUS, *Romæ* 1829, p. 165.

mas seu significado origina-se das ideias e dos sentires do povo. Porque não são como nosso termo correspondente em inglês *backbite* [= caluniar (fig.); lit. “morder pelas costas”], o qual, embora figurado em sua origem, não nos permitiria hoje exprimir “calúnia” com algum outro termo composto de maneira semelhante, nem com alguma outra locução que lhe fosse equivalente. A figura árabe, pelo contrário, existe não nos termos ou no corpo da língua, mas no espírito desta. Os verbos empregados, assim como o torneio da frase, diferem em quase todos os exemplos que citei; mas a mesma ideia prevalece em todos eles e autoriza-nos a concluir que comer, devorar ou alimentar-se da carne de outrem significa, entre os árabes, caluniar ou acusar falsamente essa pessoa.

Há passagens em Marcial que têm surpreendente semelhança com as frases que lhes citei dos poetas orientais. Encontram-se, via de regra, em epigramas expressamente intitulados *in* [ou *ad*] *Detractorem*. Por exemplo,

———————“Vacua dentes in pelle fatiges
Et tacitam quæras quam possis rodere carnem.”[1]

[Trad. livre:
“Gasta em pele chocha teus dentes
E busca carne silenciosa que possas roer.”]

E ainda,

“Non deerunt tamen hac in urbe forsan,
Unus vel duo, tresve, quatuorve,
Pellem rodere qui velint caninam.”[2]

[Trad. livre:
“Contudo, talvez não faltem na cidade
Um ou dois, ou três, ou quatro
Que queiram roer tua pele canina.”]

Por fim,

——————“Quid dentem dente juvabit
Rodere? *carne opus est*, si satur esse velis.”[3]

---

1. Lib. VI, epig. 64, v. 31.

2. Lib. V, epig. 60, v. 8.

3. Lib. XIII, epig. 2. MARCIAL quer dizer simplesmente que é loucura seus detratores o atacarem, a ele que foi crítico tão severo de si mesmo; por onde, atacá-lo era como um dente tentar roer outro dente, coisa evidentemente tola e vã. A figura, portanto, é utilizada em sentido diferente da expressão árabe, visto que em Marcial a *carne* serve apenas para designar um material mais mole, em oposição ao dente. A ideia, todavia, de *roer*, *morder*, etc., é aplicada à calúnia na maior parte das línguas.

[Trad. livre:
“Qual o prazer em dente roer doente?
Falta carne, se te queres fartar.”]

A semelhança, porém, está mais nas palavras que no pensamento.

3) Passemos agora à língua falada por Nosso Salvador que era vernácula entre os judeus a quem ele se dirigia. No caldeu [ou aramaico], a expressão mais comum para *acusar falsamente, caluniar,* é: *comer um pedaço* ou *a carne de uma pessoa,* אבל קרצי די (Dan III, 8; VI, 24); e, em siríaco, exatamente a mesma: ܐܟܠ ܩܪܨܐ. Daí que o epíteto διαβολος [= diabo, lit. o caluniador] seja traduzido, no decorrer da versão siríaca do Novo Testamento, como: ܐܟܠܩܪܨܐ, *Ochel Kartzo, o comedor de carne*. Os filólogos mais antigos, provavelmente por falta de familiaridade com a expressão tal como se preservou no idioma árabe, deram a esta locução uma interpretação forçadíssima e injustificável. Verteram eles a palavra אבל, *comer,* como *proclamar* (como *edo* em latim), e קרצא, um *pedaço cortado fora,* como *calúnia,*[1] sem nenhum respaldo em autoridade, etimologia ou razão, tirante a necessidade de dar explicação do sentido de todas as coisas, quer as entendessem ou não.

Aben Ezra, no entanto, havia muito que enxergara o verdadeiro sentido da expressão, observando que o caluniador era tal qual o que come

---

Assim HORÁCIO (Ep., lib. II, ep. I, 150):

———“doluere cruento
Dente lacessiti.”
[Trad. livre:
“...sofreram tormentos, lacerados
por um dente sanguinário.”]

E ainda (Sat. I., lib. I, v. 81), “absentem qui rodit amicum” [Trad. livre: “aquele que rói (= calunia) o amigo ausente”]; S. ISIDORO (Offic., lib. II, cap. 5): “Cujus præ ceteris officium est…cum fratribus pacem habere, *nec quemquam de membris suis discerpere*.” [Trad. livre: “Cujo (i.e. dos bispos) ofício precípuo é… estar em paz com os irmãos, *e não dilacerar nenhum de seus membros*.”] Os italianos usam o termo *devorar com calúnias uma pessoa*. Os gregos usam, semelhantemente, o verbo ενδατουμαι, ÉSQUILO, Sept. adv. Theb., 580. SÓFOCLES, Trachin., 788. *Londres* 1819, tomo I, p. 326 — ver aí o Escoliasta.

1. Ver, no “Lexicon” de BUXTORF, “Rabino”, *Basileia* 1639, p. 85; CASTELL, *sub voce* אבל, Parkhurst, *Londres* 1813, p. 661, onde seu arrazoado etimológico é um nítido espécime de seu gosto e juízo habituais… Que ideia! que uma língua deva tomar sua expressão *usual* de acusação, das *piscadelas* e dos *acenos com a cabeça* que *ocasionalmente* acompanham tal ação! Só mesmo a imaginação de um hutchinsoniano em filologia seria capaz de dar esse salto.

a carne do próximo.[1] A filologia moderna desacreditou totalmente a antiga interpretação e demonstrou esta que, ao mesmo tempo que dá a cada palavra sua significação natural,[2] coincide tão enfaticamente com os já citados idiotismos hebraicos e, mais especialmente, arábicos. Contentar-me-ei com citar a autoridade de alguns dos mais eminentes filólogos de línguas semitas. Michaelis em mais de uma ocasião dá à locução essa explicação, que ele considera plenamente autorizada pela analogia da língua árabe.[3]

Jahn dá como perfeitamente provada a mesma explicação: "ܟܕ ܐܟܠܘ ܗܘܘ ܩܪ̈ܨܘܗܝ, *cum comederent frusta, seu carnem ejus*, i.e. eum accusarent, calumniarentur, Matt. XXVII. 12. Hebræi id exprimunt per אבל בשר, *comedit carnem alterius*."[4]

[Trad. livre: "ܟܕ ܐܟܠܘ ܗܘܘ ܩܪ̈ܨܘܗܝ, *ter comidos pedaços seus ou sua carne*, isto é, ser difamado, caluniado, Mt XXVII, 12. Os hebreus o exprimem por אבל בשר, *comer a carne do outro*."]

Ammon, o anotador de Ernesti, sem a menor hesitação, traduz de igual maneira a locução.

"Difficilius expediuntur tropi ex translatione rhetorica orti, verbi causa διαβολος, ܐܟܠܩܪ̈ܨܐ, *comedens carnem*."[5]

[Trad. livre: "São mais difíceis de expor os tropos oriundos da retórica metafórica, como por ex. διαβολος, ܐܟܠܩܪ̈ܨܐ, *o comedor de carne*."]

Winer, talvez o mais completo filólogo sacro hodierno, concorda na mesma explicação. São estas as suas palavras:

---

1. GESENIUS, "Thesaurus philologicus-criticus Linguæ Hebrææ et Chaldææ", tom. II, fasc. I, *Leipzig* 1829, p. 91.

2. Não há lugar para dúvida quanto ao sentido literal do verbo אבל , ܐܟܠ , que sempre significa comer. A palavra קרץ tem raiz dupla; pois na língua árabe temos duas [palavras ou verbos] correspondentes: قرص , *compressit*, donde *comprimir* [ou: *apertar, pressionar*] os lábios (Prov XVI, 30), as *pálpebras* (ib. X, 10; Sl XXXV, 9), a *argila*, dando-lhe forma (Jó XXXIII, 6); a outra é قرض , *resecuit, excidit*, obsoleta em hebraico, mas encontrada na sua derivada קֶרֶץ (Jer XLVI, 20) e no caldeu קרצא, *um pedaço* ou *bocado cortado fora*. Vide WINER, "Lexicon Manuale Hebr. et Chald.", *Leipzig* 1828, p. 874. As palavras dele se encontram no corpo do texto.

3. "Beurtheilung der Mittel die Hebräische Sprache zu verstehen", p. 230, e na sua edição do "Syriac Lexicon" de CASTELL, *Gotinga* 1788, p. 35.

4. Johannis JAHN, "Elementa Aramaicæ seu Chaldæo-Syriacæ Linguæ", *Viena* 1820, p. 173.

5. ERNESTI, "Institutio interp. N. T.", p. 42.

“Hinc tropice, אכל קרצי די, *alicujus frusta comedere*; qua phrasi, etiam in Targum, et in N.T. Syriaco frequentata, *obtrectatio* et *calumnia* exprimitur. Assimilantur, scilicet, calumniatores, obtrectatores, et sycophantæ *canibus rabidis*, qui *frusta* corporibus *avulsa* avide *devorant*.”[1]

[Trad. livre: “Donde a expressão metafórica אכל קרצי די, *comer pedaços de alguém*; locução esta, de emprego frequente também no Targum e no Novo Testamento siríaco, que significa *detração* e *calúnia*. Bem entendido, os caluniadores, detratores e sicofantas são comparados a *cães raivosos* que *devoram* avidamente *pedaços arrancados* ao corpo.”]

Concluirei esta lista de autoridades com a de Gesenius, o mais erudito estudioso do hebraico e talvez o mais sagaz em penetrar o espírito das línguas semitas — sempre que suas doutrinas peculiarmente livres não lhe vêm em detrimento na sua interpretação. Em ambos o primeiro e o segundo de seus Léxicos Hebraicos, ele concorda com a interpretação dos filólogos que citei. Na sua primeira obra, traduz a locução como: “*comer pedaços de alguém*, expressão metafórica para: *caluniar*, trazer à barra”[2]. Na sua última obra, repete seu parecer:

“Veram formulæ rationem dudum recte intellexit Aben Esra, eum qui clam alterius famam lacerat, instar ejus esse monens, qui *carnem ejus arrodit*; ac sane non erat, cur alias rationes ingrederentur interpretes, ex parte plane ἀπροσδιονυσους.”[3]

[Trad. livre: “Já faz tempo que Aben Esra entendeu o verdadeiro sentido da fórmula: quem lacera às ocultas a fama do outro é igual a alguém que *rói a carne dele*; e, de fato, não havia lugar para os demais sentidos dos intérpretes, nitidamente da alçada do *aprosdionysos* [= sem cabimento].”]

A conclusão, de tudo o que ficou dito, é óbvia. Quer consultemos a fraseologia da Escritura, o espírito e as ideias das nações semitas ou o uso corrente da língua empregada por Nosso Salvador, a expressão *comer a carne de uma pessoa* tinha um sentido metafórico estabelecido. Logo, esta locução não podia ser usada metaforicamente em nenhum outro sentido; de modo que se os ouvintes se julgassem compelidos a fugir do seu sentido literal, refugiando-se numa interpretação figurada, aí então, na medida em que só podiam interpretar as palavras e locuções de acordo com os *únicos*

1. *Ubi supra*. Ele repete sua interpretação noutra obra, como segue: “Die Stücken jem. fressen, d. h. jem. verleumden, denunciren.” — Erklärendes Wortregister, no seu “Chaldäisches Lesebuch”, *Leipzig* 1825, p. 75.

2. “Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch”, 2.ª ed., *Leipzig* 1823, p. 677.

3. Thesaurus, loc. cit.

sentidos que já tinham ouvido ser atribuídos a elas, só podiam recorrer a este. Além disso, não é consistente com os princípios mais elementares da sociedade civilizada, das boas intenções e, mais até, do bom senso, que um falante empregue formas de linguagem, dotadas de significações convencionais e consolidadas, usando-as num sentido inaudito, de modo nenhum inteligível pela natureza das locuções, e inalcançável por toda conjectura que se pudesse esperar dos hábitos, dos sentimentos ou das ideias daqueles a quem suas locuções se dirigem.

Consequentemente, ao mesmo tempo que, mediante análise detalhada das expressões usadas na primeira parte do discurso, nós descobrimos que cada uma das locuções, conforme seu uso corrente entre os judeus, estava adaptada a transmitir a doutrina que ali se ensina — e foi assim que Nosso Salvador se explicou a si mesmo —, descobrimos também que as locuções usadas na segunda porção nunca poderiam ter o mesmo significado, e, portanto, uma transição para outro assunto necessariamente deve ter ocorrido. Além disso, nós vimos que as locuções usadas na segunda parte eram tais que não deixavam escolha aos ouvintes — e, por conseguinte, tampouco a nós — entre o sentido literal e um sentido metafórico vigente de *caluniar* Nosso Salvador. Este sentido deve ser prontamente rejeitado, e ninguém jamais sequer chegou a cogitá-lo; logo, temos de concluir que Nosso Senhor, depois do versículo 48, ensina a necessidade de realmente comer o seu corpo e beber o seu sangue.

Para completar este primeiro argumento em prol da interpretação católica desta passagem, será necessário examinar uma objeção que lhe pode ser feita: refiro-me à tentativa de encontrar expressões, entre os judeus, que tendam a mostrar que eles bem poderiam ter entendido Nosso Salvador em sentido figurado. E introduzirei esta objeção com as palavras dum adversário, que servirão para mostrar como os princípios corretos podem ser perversa ou ignorantemente levados a produzir conclusões falsas. Depois de ter citado as passagens dos rabinos nas quais alimento se usa por doutrina, Mr. Townsend, o escritor a que aludo, assim procede:

“Pode-se observar aqui que uma familiaridade com as tradições judaicas auxiliaria materialmente o estudioso de teologia a formar noção mais exata de muitos temas de controvérsia entre a Igreja de Roma e os protestantes. Este discurso de Nosso Senhor em João VI foi ressaltado firmemente pelos romanistas como defesa e amparo da doutrina da transubstanciação. Essa noção originou-se no século VI, e está fundada na interpretação *literal* de passagens que eram comumente *usadas pelos judeus*, aos quais as Escrituras se dirigiam,

e pelos autores inspirados que escreveram antes de tudo para uso deles, *em sentido metafórico*."[1]

Ora, esse princípio de examinar o sentido das locuções escriturísticas somente com referência à época em que foram escritas e às pessoas a quem foram dirigidas é exatamente o princípio com base no qual procedi em toda esta investigação. Até aqui, portanto, concordo com Mr. Townsend: uma grande luz se fará sobre a controvérsia se o estudante de teologia estiver atento às tradições judaicas.

Mas notem agora a ousada assertiva de que os católicos erram por interpretar em sentido literal passagens que os autores e os leitores originais da Escritura *usavam comumente em sentido metafórico*. Pois acaso Mr. Townsend, ou qualquer outro escritor protestante, trouxe uma única passagem deles para provar isso? Porventura argumentará com base na primeira parte do capítulo, na qual Cristo chama-se a si mesmo de alimento da vida? Mas, nesse caso, precisa provar que *comer a carne* de Cristo significa a mesma coisa. E em linguagem que é puramente convencional, e mais ainda em linguagem figurada — que só é inteligível na medida em que é convencional —, substituições assim extraordinárias precisam ser *demonstradas*. Que esta não o pode ser, ficou evidenciado de modo suficiente por esta preleção, que mostrou que as duas locuções tinham significados convencionais essencialmente distintos: e já mostrei que as passagens, para as quais ele refere o estudante de teologia a Lightfoot, pertencem à elucidação da primeira parte do discurso.

Mas enquanto Mr. Townsend alude dessa forma a passagens imaginárias, que não existem em parte alguma, por meio das quais, porém, ele deseja fazer os seus leitores acreditarem que ficaria demonstrado o sentido figurado das palavras de Nosso Redentor e confundida a interpretação católica; e enquanto o Dr. Lightfoot, como verão adiante, empenha-se, embora debilmente, a suprir algumas; protestantes mais eruditos e francos reconhecem que este discurso, tal como explicado por eles, é interpretado contrariamente ao *usus loquendi*; ou, noutras palavras, que o sentido posto pelos protestantes nas palavras de Nosso Senhor não é aquele que os ouvintes dele podiam aplicar a elas. Tittmann, por exemplo, rejeita todas as tentativas de elucidá-las mediante locuções semelhantes nos autores clássicos; mas as conclusões que ele tira são gerais e se aplicam a todos os demais autores, sagrados e profanos:

1. "The New Testament arranged in Chronological and Historical Order, with Copious Notes." *Londres* 1825, vol. I, p. 268. As palavras impressas em itálico estão assim no original.

“Eles apelam”, escreve ele, “ao *usus loquendi* de autores profanos, que usam as palavras *comer* e *beber* falando duma pessoa que é impregnada das doutrinas de alguém, de modo a recebê-las e aprová-las. De fato, é verdade que os autores gregos e latinos usam as palavras *comer* e *beber* nesse sentido; mas, que usassem assim as locuções *comer a carne* e *beber o sangue* de alguém, não pode ser provado nem sequer com um único exemplo. Estas formas de expressão eram claramente inauditas, por todos e quaisquer autores, e são peculiares a Nosso Senhor unicamente; logo, não podemos de maneira nenhuma recorrer ao costume de linguagem deles.”[1]

Esta cândida admissão, de uma autoridade tal, há de servir de contrapeso, e mais até do que isso, às asserções infundadas do teólogo inglês.

Há, de fato, somente uma passagem, aduzida dos escritos judaicos, que de algum modo se presta a estabelecer um paralelismo com as expressões da *segunda* parte do discurso de Nosso Salvador.[2] É um dito de Hillel, mencionado mais de uma vez no Talmude, com as seguintes palavras:

אין מֹשיח להם לישראל שׂבבר אבלוהו בימי הוקיה

“Israel não terá Messias nenhum, porque *o comem*, nos dias de Ezequias.”

Essas palavras, Lightfoot cita-as em tom triunfal:

---

1. “Provocant ad usum loquendi scriptorum profanorum, qui usi fuerint verbis *edere* et *bibere* de eo qui imbuitur alicujus doctrina, ut eam suscipiat et probet. Atque id quidem verissimum est, scriptores græcos et latinos usurpasse verba *edere* et *bibere* hoc significatu; eos vero hoc tali modo usos fuisse formulis *edere carnem* et *bibere sanguinem* alicujus id doceri potest ne uno quidem exemplo. Istæ formulæ plane inauditæ fuerunt scriptoribus omnibus, et tantum uni Domino propriæ; quare adeo ad illorum loquendi consuetudinem provocari nullo modo potest.” — *Meletemata Sacra*, *Leipzig* 1816, p. 274.

2. Presumo que não se espere que eu examine a ridícula passagem citada por MEUSCHEN, ou antes SCHEID, como esclarecedora de Jo VI, 51. É a seguinte: “Como? Existe isso de carne descer do céu? Sim. Pois eis que o rabi Chilpeta, estando em viagem, deparou-se com alguns leões que, pelo rugido, pareciam a ponto de devorá-lo. Ao recitar o Sl CIV, 21, *duas coxas caíram até ele*, uma das quais os leões comeram, a outra deixaram para ele. Ao relatar esse acontecimento ao colégio, perguntaram-lhe os doutores: Era *kasher* ou não era? Ao que ele respondeu: Nada de impuro desce do céu. O rabi Zira perguntou ao rabi Abhu: Se lhe descesse a aparição de um asno, o que diria a respeito? Ao que ele respondeu: Dragão tolo que és! Eis que te foi dito: nada de impuro desce do céu.” — “Novum Test. ex Talmude illustratum”, *Leipzig* 1736, p. 152. Se se pode dizer que a palavra de Deus receba ilustração de absurdos profanos como este, eu diria que antes do que a Jo VI, 51, devia ter sido posto é como comentário a Atos X, 15.

"Vede, *comer o Messias*, e contudo, nenhum protesto contra a fraseologia. Hillel é efetivamente censurado" (no comentário que logo mais citarei) "por dizer que o Messias foi assim comido que já não será mais para Israel; mas sobre a forma de elocução ninguém exprime o mais leve escrúpulo. Porque entendiam claramente o que se queria dizer com a *manducação do Messias*; isto é, que nos dias de Ezequias eles se tornaram comungantes no Messias, receberam-no com avidez, acolheram-no alegremente e como que o absorveram; por isso, ninguém devia esperá-lo nalgum tempo futuro."[1]

O mínimo que se pode dizer da sentença de Hillel é que é tão obscura que chega a ser ininteligível, e, sob este aspecto, forma um bom comentário à nossa controvérsia: porque demonstra que as palavras não conseguem ser entendidas a partir do momento em que as aplicamos de forma diferente do seu sentido usual determinado. Mas para demonstrar a falácia do argumento de Lightfoot será suficiente mostrar que a célebre passagem de Hillel não admite nem o sentido que Lightfoot lhe atribui, nem outro qualquer que possa torná-la paralela às locuções em João VI.

1. As palavras de Hillel dizem expressamente que o Messias foi comido no tempo de Ezequias de tal modo que já não pode aparecer novamente; noutras palavras, foi destruído ou consumido naquela época. Isso não pode ter sucedido por terem-no recebido, acolhido, etc., como quereria Lightfoot. Porque seria absurdo argumentar que o Messias, prometido solenemente por Deus, devesse ser retido porque as pessoas o amaram, acolheram e absorveram espiritualmente antes da vinda dele.

2. Os próprios doutores judeus não entenderam as palavras de Hillel no sentido de Lightfoot; e pela resposta deles, que eram certamente os melhores juízes, segue-se que ou não entenderam a expressão de Hillel, de modo que se deve dizer que ele apartou-se do *usus loquendi*, ou seja, das formas inteligíveis de expressão; ou então, que o deles era um sentido sob todos os aspectos inaplicável a João VI. Num caso como noutro, a passagem não logra ter peso algum contra nós. São estas as palavras do Talmude:

"Rab disse: Israel *comerá os anos* do Messias. (A glosa explica isso como: 'a abundância *dos tempos* do Messias pertencerá a Israel!') Rab José disse: Deveras, mas quem comerá DELA? (da abundância.) Acaso Chillek e Billek comerão DELA? Isso foi dito para contrapor-se ao dizer de Hillel", etc.[2]

---

1. "Lightfoot", *supra cit.*, p. 626.
2. *Sanhedrim*, fol. 98, 2. Apud LIGHTFOOT, ibid.

Os rabinos, portanto, entenderam as palavras desse doutor, não como aplicadas ao Messias, mas, sim, à *abundância dos tempos dele*; e, assim, a figura não está na *manducação*, mas na palavra *Messias*. Entenderam-no eles corretamente? Nesse caso, a interpretação de Lightfoot está completamente errada e não existe paralelismo algum entre essas palavras e as de Nosso Salvador. Porque Nosso Redentor certamente não pretendeu inculcar a necessidade de comer a abundância dos tempos dele. Entenderam mal a Hillel, e foi só o Dr. Lightfoot o primeiro a divisar o que este quis dizer? Segue-se então que Hillel, nessas locuções, apartou-se do uso inteligível da linguagem e, consequentemente, cessa de ser critério para explicá-la. Acresce que mesmo que se concedesse que, com *comer* o Messias, Hillel pudesse ter querido dizer *recebê-lo* e *acolhê-lo*, a expressão comer a *carne* do Messias é totalmente diferente. Porque já observei reiteradamente que nas metáforas convencionais o menor afastamento da fraseologia vigente mergulha-nos na obscuridade e no sem-sentido. Tome-se como exemplo um caso paralelo, que me ocorre à mente. Quando Pope diz:

"He kept the money, so the rogue was *bit*,"
["Ele reteve o dinheiro, e por isto
o velhaco ficou *mordido*,"]

entendemos de imediato o que *morder* significa nessa passagem, porque é uma metáfora convencional [— "mordido", em português brasileiro, significa "zangado" —]; mas se ele tivesse feito aqui a alteração acima suposta e tivesse dito "a *carne* do velhaco ficou mordida", acaso a locução seria ainda vernácula ou inteligível? Assim também, se é que *comer o Messias* poderia ter sido entendido no sentido de Lightfoot, por parte de Hillel e seus rabinos, por ser uma locução convencional, a adição "comer a *carne* do Messias" mudaria totalmente a locução e a faria deixar de ser compreensível. Efetivamente, demonstrei que *comer a carne* duma pessoa tinha sua própria significação figurada convencional, invariável e determinada; e desta, se alguém recorre a figuras, já não tem o direito de se apartar.

Se eu tivesse de dar uma opinião sobre as palavras de Hillel, diria que pertencem àquela categoria de coisas inexplicáveis de que o Talmude está cheio, aptissimamente excogitadas, com efeito, para maravilhar, mistificar e confundir inteiramente seus leitores, mas não muito calculadas para instruí-los ou esclarecê-los. É um daqueles enigmas ou charadas que são como cascas duras que os rabinos parecem deliciar-se em jogar no colo de

seus estudantes, realmente tão duras, tão intricadas, que não têm possibilidade alguma de ser descascadas, ou decifradas; e, consequentemente, não há o menor perigo de algum dia se chegar a uma decisão, se contêm ou não contêm semente, se têm um âmago ou não têm,

> "For true, no meaning puzzles more than wit."
>
> ["Pois, na realidade, o sem-sentido
> desconcerta mais que o chiste."]

A nós, basta-nos poder provar que são absolutamente sem valor quando usadas contra nós, até mesmo por homens tão convincentes como o Dr. Lightfoot.

PRELEÇÃO III.

———

Segundo Argumento probante da Presença Real, com base no Capítulo Sexto de S. João: pelas prevenções dos judeus relativas à carne e ao sangue humanos. — Terceiro Argumento: pela maneira como os judeus entenderam as palavras de Nosso Salvador e pela resposta dele. — Objeções a esta prova respondidas.

Em minha última preleção, analisei as locuções empregadas por nosso Divino Salvador nas duas divisões de seu discurso, a fim de descobrir as ideias que elas tinham possibilidade de comunicar a seus ouvintes; e o resultado foi que, enquanto as expressões usadas na primeira parte tinham sido bem escolhidas para ensinar a necessidade e os benefícios de escutar as doutrinas dele, as da segunda parte necessariamente desencaminharam os judeus, induzindo-os em erro, se elas visavam comunicar outra doutrina que não a da Presença Real.

O segundo argumento, a cujo tratamento procedo agora, se alicerça numa reflexão de que vocês se lembrarão, na minha primeira preleção, e que creio ninguém negará que é justa. Citei-lhes a observação de Burke de que ao nos dirigirmos a auditórios populares é necessário nos adaptarmos, de certa maneira, às fraquezas e prevenções de nossa audiência.[1] "O pregador" — diz um autor capaz, que já tive ocasião de citar —, "que esteja determinado a convencer de seu argumento, deve usar de todas as cautelas que com este não sejam incompatíveis, para evitar de provocar impressões desfavoráveis nos seus ouvintes."[2]

O objetivo de Nosso Salvador nos seus discursos aos judeus era conquistá-los para as doutrinas do Cristianismo, e, portanto, ele há de supor-se que propõe essas doutrinas da maneira mais conducente a granjear a atenção deles e conciliar sua estima. No mínimo repugna supô-lo escolhendo as imagens mais revoltantes com que revestir seus dogmas, velando suas amabilíssimas instituições sob o semblante das coisas mais malignas e abomináveis na opinião de seus ouvintes, e inculcando seus belíssimos e salutaríssimos princípios mediante as mais ímpias e horríveis ilustrações. No entanto, é dessa maneira que devemos

1. Página 22.
2. Dr. WHATELY, "Elements of Rhetoric", p. 152.

forçosamente considerar que tenha agido, caso neguemos que estava a ensinar a doutrina da Presença Real, e suponhamos que estivesse simplesmente inculcando a necessidade da fé.

Porque as ideias de *beber sangue* e *comer carne humana* apresentavam algo de tão pavoroso para um judeu, que não podemos admitir que Nosso Salvador, se mestre sincero, as tenha empregado como imagens para doutrinas animadoras e consoladoras; nem, de fato, que as tenha usado de qualquer modo que seja, sob toda e qualquer outra circunstância além da absoluta necessidade de recorrer a elas como ao método mais literal de expor suas doutrinas.

1. *Beber sangue,* ainda que de animal puro, era, na concepção dos judeus, grave transgressão de um preceito divino, originalmente comunicado por Noé (Gên IX, 4) e reiterado com frequência na lei de Moisés.[1] Com efeito, a forma mais tremenda de ameaça que Deus alguma vez empregou profere-se contra os que comem sangue: —"Qualquer homem da casa de Israel ou dos estrangeiros que peregrinam entre eles, se comer sangue, voltarei o meu rosto contra a sua alma, e exterminá-lo-ei do meio do seu povo" (Levít XVII, 10). Daí encontrarmos o ato de beber sangue ou de comer carne com mescla de sangue mencionado sempre na Escritura como crime dos mais infames. Quando o exército de Saul degolou seu gado sobre a terra, foi-lhe relatado "que o povo tinha pecado contra o Senhor, comendo com sangue. E ele disse: Vós prevaricastes" (1Reis (1Sam) XIV, 33). Ezequiel (XXXIII, 25) recebe ordem de proclamar: —"Assim diz o Senhor Deus: vós que comeis com sangue…. porventura possuireis a terra por herança?" De fato, acreditava-se que nenhuma necessidade justificasse beber o sangue de um animal, como resulta duma passagem de Judite (XI, 10, 11, 12): —"Por seca de água eles já devem ser contados entre os mortos. E projetam até abater seu mesmo gado e *beber seu sangue…. por isso, porque fazem essas coisas,* é certo que serão entregues à destruição." Se então era considerado tão culposo, entre os judeus, provar do sangue até mesmo dum animal puro e em caso de necessidade, quão ímpio não lhes terá parecido beber o sangue de um homem?

2. O ato de beber sangue e, mais especialmente, o ato de alimentar-se de carne e sangue humanos é sempre mencionado na Escritura como a derradeira e mais temível maldição que o Todo-poderoso pode concebivelmente infligir nos seus inimigos: —"Pois em lugar de uma fonte

1. Levít III, 17; VII, 26; XIX, 26. Deut XII, 16; XV, 23.

de um rio que corre sem parar, tu deste sangue humano aos injustos", diz o livro da Sabedoria (XI, 7). A mesma coisa é mencionada no Apocalipse (XVI, 6): —"Tu deste de beber a eles sangue, porque o mereceram." Em Isaías (XLIX, 26), temos o ato de comer carne humana ligado ao de beber sangue: —"Os que te oprimem, eu os alimentarei com a carne deles próprios, e se embriagarão com o sangue deles próprios" — isto é, com a carne e o sangue uns dos outros. O quarto livro de Esdras, embora apócrifo, dá testemunho da mesma ideia: —"Eles comerão a carne deles próprios, e beberão seu próprio sangue, de fome de pão e de sede de água."[1] Finalmente, Jeremias (XIX, 8, 9) menciona como flagelo, que há de causar espanto a todos os homens, que os cidadãos fossem obrigados a "comer cada qual a carne do amigo".

Enquanto os judeus atrelavam duas ideias assim tão medonhas ao ato de comer carne humana e ao de beber sangue humano, enquanto consideravam essas coisas um crime e uma maldição, é repugnante supor que nosso Santo Salvador, desejoso de atrair todos eles para si, tenha revestido doutrinas de modo nenhum repulsivas com o invólucro de imagens tomadas a uma fonte tão odiosa. Equivaleria a supô-lo inculcando a necessidade da crença na sua morte por meio de figuras tomadas ao assassinato; e imagine-se ele dizendo: "Amém, amém, eu vos digo: se não matardes ou assassinardes o filho do homem, não tereis vida em vós" — o que seria igual a supô-lo revestindo a mesma doutrina com o invólucro da figura do comer a sua carne e beber o seu sangue. Pois, quanto à justeza da metáfora, a figura revoltante que acabo de mencionar teria sido igualmente apropriada, ou antes bem mais ainda; ao passo que aquela que ele usou era tão repugnante para os sentimentos judaicos, como estoutra teria sido para os nossos. Logo, assim como não teríamos podido acreditar que ele, ou qualquer outro mestre sincero, viesse a usar imagens tão revoltantes como estas dirigindo-se a nós, assim também não podemos admitir que Jesus tenha usado aquelas outras quando se dirigiu aos judeus. Consequentemente, nada além da absoluta necessidade de usar tais locuções poderia justificar o recurso a elas. Só que não havia como existir necessidade alguma, a menos que fossem elas o meio mais simples de comunicar a doutrina dele. Ora, qualquer outra doutrina, exceto a de receber como alimento o corpo e o sangue de Cristo, poderia ter sido enunciada literalmente com outros termos; ou, caso se tivesse de preferir uma figura, mil outras metáforas havia disponíveis ao seu alcance que poderiam ter sido adotadas; e, por isso, somos obrigados a concluir que

1. 4Esdr XV, 58.

Nosso Senhor fez uso dessas expressões porque era seu desejo ensinar a doutrina que comunicam literalmente: a Real Presença.

Poder-se-ia objetar, a esta linha de raciocínio, que noutras ocasiões Nosso Salvador revestiu suas lições com figuras quase igualmente odiosas para seus ouvintes. Por exemplo, com que frequência não inculca ele a necessidade do sofrimento paciente, sob a imagem repulsiva de *carregar a cruz*[1] — instrumento usado na execução dos mais perversos criminosos e intimamente ligado à odiosa servidão aos estrangeiros!

Mas devo negar todo e qualquer paralelo entre os dois casos.

1. A cruz pode ser ignominiosa e, como tal, odiosa — mas não era necessariamente criminosa. Comer sangue era considerado essencialmente iníquo; e ensinar uma doutrina figuradamente, ordenando a uma pessoa cometer o que ela considera crime hediondo, é muito diferente de mandar que se sujeite ao que é simplesmente oprobrioso.

2. Nunca disse que Nosso Salvador estivesse obrigado a suavizar suas *doutrinas* ao ensiná-las aos judeus; só disse que ele não podia, congruentemente, tornar repulsivas mediante suas *expressões,* doutrinas que por si mesmas não o fossem. Ora, a doutrina da mortificação é necessariamente e essencialmente árdua, desagradável, humilhante e dolorosa. Nosso Redentor, portanto, está obrigado a representá-la como tal; e não poderia ter escolhido metáfora que incluísse tão exatamente todas essas qualidades como o faz a cruz, que ao mesmo tempo trazia em seu bojo o encorajamento do exemplo dele próprio. Mas então, a mesma sinceridade que o fez *nada atenuar* na aspereza de suas doutrinas severas não lhe permitiria *referir seja o que for com malícia* ou dar ares de revoltante rudeza a doutrinas que eram em si mesmas amáveis e atraentes. E, de todos os princípios do Cristianismo, a fé na morte de seu Divino Autor e Aperfeiçoador é considerada pelos protestantes a mais animadora e deleitável.

Procedo agora à terceira prova, e importantíssima, da Presença Real, tomada ao capítulo sexto de S. João. Nossas indagações estão inteiramente voltadas para descobrir que sentido os ouvintes de Nosso Salvador ligaram necessariamente às palavras dele. Ora, raramente sucede que semelhantes investigações se possam efetuar com as vantagens singulares de que gozamos neste caso. Porque em geral temos de nos contentar com proceder como fizemos até aqui, procurando elementos indiretos probatórios do

---

1. Mt X, 38; XVI, 24. Mc VIII, 24. Lc IX, 23; XIV, 27.

sentido das palavras e locuções, junto de atestações históricas colaterais das circunstâncias em que foram proferidas. Aqui, entretanto, está em nosso poder dar mais um passo, e um passo importante, adiante. Temos o testemunho direto dos destinatários a respeito de como entenderam Nosso Salvador e temos a garantia dele de que a interpretação deles estava correta. Este é o argumento que estou prestes a começar: e rogo-lhes que me acompanhem com a mais séria atenção.

Já vimos que quando os judeus entenderam errado as expressões metafóricas de Nosso Salvador na parte anterior de seu discurso, ele as explicou claramente, no v. 35, como referentes à fé; e que depois disso ele continua numa orientação literal de instrução pelo restante desse discurso. Verificamos, por conseguinte, que sobre este ponto os judeus ficaram satisfeitos, porque agora só objetam a ele dizer que desceu do Céu (v. 41, 42). É evidente que se os ouvintes tivessem entendido que depois do v. 48 ele continuava o mesmo tópico de antes, não poderiam ter tido mais nada a objetar: ou, ao menos, não poderiam ter voltado às mesmas dificuldades [cuja explicação já lhes satisfizera].

E, no entanto, verificamos que quando Nosso Salvador menciona a manducação de sua *carne* (v. 52), imediatamente eles levantam, outrossim, uma terceira objeção (v. 53): —"Como pode este homem dar-nos a comer a sua carne?" Destas palavras devemos necessariamente tirar duas conclusões.

A primeira é que as expressões que haviam acabado de ser usadas foram consideradas, pelos judeus, totalmente diferentes daquelas na primeira porção do discurso. Porque se eles tivessem entendido por *comer a carne dele* a mesma coisa que *tê-lo a ele, o pão da vida,* — já tendo sido isto explicado por ele como equivalente a crer nele —, não poderiam perguntar de que maneira se daria tal manducação. Temos, portanto, o testemunho das pessoas mesmas a que ele se dirigiu, de que uma transição ocorrera no discurso de Nosso Senhor.

Em segundo lugar, temos de concluir que os judeus entenderam haver-se dado a transição para a doutrina literalmente exprimida do alimentar-se de Cristo; porque a objeção deles supõe que ele esteja ensinando uma doutrina impossível de praticar: "Como *pode* este homem dar-nos a comer a sua carne?" Ora, nenhuma outra significação além da literal poderia concebivelmente suscitar esta objeção. Mas isso, na realidade, nem exige prova. A maioria dos comentadores concorda que os cafarnaítas tomaram as palavras de Nosso Salvador em seu sentido

literal:[1] e, de fato, o protesto comum contra a interpretação católica, de que é carnal como a dos judeus, e a popular explicação das palavras de Nosso Senhor pela sua expressão "a carne para nada aproveita", são testemunhos convergentes de que os cafarnaítas entenderam-nas literalmente.

Até aqui então, temos o mais forte testemunho que podemos exigir de que Nosso Salvador passou, no seu discurso, para a manducação literal de sua carne. Uma coisa só agora resta para decidir a questão finalmente: os judeus estavam *certos* em entendê-lo assim, ou *errados*? Se estavam *certos*, então também estão certos os católicos, que, assim como os judeus, tomam as palavras dele literalmente; se estavam *errados*, então estão certos os protestantes quando o entendem figuradamente.

Para decidir essa importante questão, que ora vem a ser o ponto crítico da disputa entre as duas religiões, recorreremos a um processo muito simples. Primeiro, coligiremos e examinaremos todas as passagens em que os ouvintes de Nosso Salvador entendem *erroneamente* em sentido literal suas expressões figuradas, e veremos qual a conduta dele perante tais ocasiões. Em segundo lugar, examinaremos ocasiões em que entendem corretamente as palavras dele em sentido literal e a elas objetam, e veremos como ele age nessas circunstâncias. Aplicaremos então ao caso em tela as regras assim extraídas da conduta habitual de nosso Mestre e veremos a qual das duas categorias pertence: àquela em que o auditório estava *errado*, ou em que estava *certo*, de o entender literalmente. Uma vez mais, rogo a mais séria atenção de vocês.

I. Afirmo, pois, que sempre que os ouvintes de Nosso Senhor viam dificuldades, ou levantavam objeções às palavras dele, por entenderem-nas em sentido literal quando ele tencionava que fossem entendidas figuradamente, a prática constante dele era imediatamente explicá-las, de maneira figurada, ainda que nenhum erro de grande monta pudesse resultar de terem sido mal entendidas.

---

1. Ver ROSENMÜLLER, *in loc.*, p. 417. KUINOEL, porém, (*supra cit.*, p. 370) imaginou uma cena bastante afetada; pois forneceu-nos um relato dos diversos pensamentos que formaram a contenda entre os judeus (ἐμάχοντο, v. 53), tão minuciosamente como o pudera fazer um romancista. Fico surpreso que um sóbrio comentador inglês como BLOOMFIELD tenha copiado essa ficção (p. 217); porque deveria estar ciente de que é por esse método *psicológico* de interpretação, como é chamado na Alemanha, ou, noutras palavras, mediante suprir pela imaginação fatos e conversações que se supõem ter sido omitidos pelos Evangelistas, que homens como Paulus Gabler, Schuster e outros da escola racionalista pretendem derrubar todos os milagres nos Evangelhos. Os versículos 61-71 formam a melhor refutação, e refutação completa, dessa cena imaginária.

O primeiro exemplo que citarei é um famoso colóquio entre Nosso Salvador e Nicodemos (Jo III, 3-5). “Jesus respondeu e disse-lhe: Amém, amém, eu te digo, quem não *nascer de novo*, não pode entrar no reino de Deus.” Essa expressão tinha uso corrente entre os doutores judeus para denotar proselitismo.[1] Nicodemos, seja de propósito ou por erro, tomou as palavras na acepção literal, e fez uma objeção precisamente similar, quanto à forma, à dos judeus: “Como *pode* um homem nascer, sendo velho?” Nosso Salvador imediatamente lhe explica as palavras em sentido figurado, repetindo-as com uma modificação tal que já não pudesse dar margem a dúvidas quanto ao sentido em que as proferia: “Amém, amém, eu te digo, quem não renascer da *água* e do *Espírito Santo*, não pode entrar no reino de Deus.”[2]

Mt XVI, 6. Jesus disse a seus discípulos: “Estai atentos e guardai-vos do fermento dos fariseus e saduceus.” Eles entenderam ao pé da letra as palavras dele; “mas eles pensavam consigo mesmos, dizendo: É que não trouxemos pão.” Ora, Jesus não perdeu tempo, e logo corrigiu o erro (v. 11): “Por que é que não entendeis que não foi a respeito de pão que eu vos disse: Guardai-vos” etc. “Então eles entenderam que ele não havia dito que se guardassem do fermento dos pães, mas da doutrina dos fariseus e saduceus.” Esse exemplo admirável do cuidado de Nosso Salvador em não ser mal entendido fica mais interessante quando o consideramos com referência a outra passagem, em S. Lucas (XII, 1). Temos aí um discurso de Nosso Senhor que todos os harmonizadores [= os autores de concordâncias dos Evangelhos] estão de acordo em situar muito depois do de S. Mateus.[3] Nosso Divino Mestre quis empregar diante das multidões a mesma figura que acabamos de ouvir; mas, tendo percebido que não era facilmente entendida, adiciona então a explicação: “Guardai-vos do fermento dos fariseus, que é a hipocrisia.”

---

1. Ver LIGHTFOOT, *ubi supra*, p. 610; SCHOETGEN, comentário a 2Cor V, 17, vol. I, p. 704; SELDEN, “De Jure Nat. et Gent.”, lib. II, c. 4. Consta que os brâmanes usam a mesma expressão referindo-se às pessoas que passam para a sua seita. Ver CREUTZER, ou GUIGNEAUT, *ubi supra*, parte II, p. 585.

2. Compare-se com a seguinte expressão do Yalkut Reubeni (fol. 101, 1):

בריה הכהן נעשה המשחה שמן ידי על חרשה.

“Por meio do óleo da unção, o sacerdote é tornado em uma nova criatura.” Assim, os sacerdotes são chamados (Zac IV, 14) בני־היצהר — “filhos do óleo”. No entanto, trata-se de um idiomatismo semita comum.

3. Ver o “Novo Testamento” de TOWNSEND. A passagem de S. Mateus está na p. 277, cap. IV, seção 13, e a de S. Lucas na p. 328, cap. V, seção 13. E também DE WETTE e LUCKE, “Synopsis Evangeliorum”, *Berlim* 1818, pp. 84, 211.

Jo IV, 32. Jesus disse a seus discípulos: "Tenho um alimento para comer, que vós não sabeis." Erradamente entenderam suas palavras ao pé de letra; e ele, sem perda de tempo, foi logo explicando-as figuradamente. "Pelo que diziam os discípulos uns aos outros: Será que alguém lhe trouxe de comer? Jesus lhes disse: Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou".

Jo XI, 11, é um caso similar, e importante, porque Nosso Salvador nem sequer está envolvido em questões doutrinais. Disse ele aos apóstolos: "Lázaro, nosso amigo, dorme." Equivocando-se eles sobre o que ele quisera dizer, por entenderem-no literalmente, respondem: "Senhor, se ele dorme, há de sarar. Jesus, porém, falava da morte dele, e pensaram que falasse do repouso do sono. Então *disse-lhes, pois, Jesus claramente*: Lázaro está morto."

Mt XIX, 24. Os discípulos entenderam à letra as palavras dele de que "é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha, do que um rico entrar no reino dos Céus", a ponto de concluírem que a salvação fosse absolutamente incompatível com a abastança. Jesus não perde tempo antes de pôr fim ao erro deles, dizendo-lhes que "Aos homens isso é impossível, mas para Deus tudo é possível."

Jo VIII, 21. Jesus disse: "Para onde eu vou, vós não podeis vir." Os judeus tomaram as palavras dele num sentido material grosseiro, e perguntavam: "Será que ele vai suicidar-se, pois diz: Para onde eu vou, vós não podeis vir?" Jesus, com insuperável mansidão, descarta essa absurda interpretação de suas palavras. "Vós sois cá de baixo, eu sou lá de cima; vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo."

Ibid., v. 32. Ele diz aos judeus que a verdade os libertaria. Eles tomam suas palavras ao pé da letra e levantam uma objeção correspondente: "Nós somos a descendência de Abraão, e nunca fomos escravos de homem algum; como dizes tu: Sereis livres?" Ele interrompe, mais uma vez, o discurso que fazia, para contradizer essa interpretação errônea, respondendo que falava de uma escravidão espiritual: "Amém, amém, eu vos digo: todo aquele que comete o pecado, é escravo do pecado — por isso, se o filho vos libertar (do pecado), sereis verdadeiramente livres."

Ibid., v. 40. Jesus observa que se os judeus fossem filhos de Abraão, fariam as obras de Abraão, mas que, ao invés disso, agiam de maneira totalmente oposta e, assim, faziam a vontade do pai deles. Eles entendem que esteja dizendo literalmente que eles não eram os descendentes legítimos do seu patriarca, e portanto replicam: "Nós não somos nascidos

de fornicação”. Jesus, sem hesitação, explica o sentido do que disse relativamente à descendência espiritual deles, por mais ríspido que possa soar (v. 44): “Vós sois do vosso pai, o diabo, e os desejos do vosso pai quereis fazer”.

Jo VI, 33. Finalmente, no discurso mesmo que constitui o tema de nossas investigações, temos outro exemplo, e exemplo notável, da prática constante de Nosso Salvador. Tendo Jesus dito que “o pão de Deus é aquele que desce do céu, e dá a vida ao mundo”, seus ouvintes entendem as suas palavras literalmente, contrariamente às intenções dele, e lhe dizem: “Senhor, dá-nos sempre esse pão.” Fiel à sua regra de ação, Jesus se explica a si mesmo figurativamente: “Eu sou o pão da vida: o que vem a mim não terá fome; e o que crê em mim não terá sede”.

A partir desses exemplos, três dos quais, como o que está em discussão, referem-se a imagens tomadas à alimentação, creio que podemos deduzir um cânon ou corolário certíssimo: toda vez que as expressões de Nosso Salvador foram erroneamente entendidas em sentido literal, sendo elas, na intenção dele, figuradas, sua prática constante foi explicar-se de imediato e deixar saber à sua audiência que as suas palavras deviam ser entendidas figuradamente. O capítulo oitavo de S. João, do qual citei três exemplos,[1] é prova irrefutável de que mesmo quando malícia e perversidade eram as fontes da interpretação errônea, ele não se deixava cansar por sua repetida recorrência, mas aderia invariavelmente à sua regra indulgente, prudente e cativante de sempre corrigir os enganos do seu auditório.

II. Examinemos agora a prática de Nosso Salvador no caso oposto. Afirmo, pois, em segundo lugar, que quando suas palavras eram *corretamente* entendidas em sentido literal e, por essa interpretação acertada, davam origem a murmurações ou a objeções, seu costume era manter suas palavras e repetir o pensamento mesmo que ocasionara escândalo. Os exemplos seguintes demonstram bem esta regra.

Mt IX, 2. Jesus “disse ao homem afligido de paralisia: Coragem, filho, os teus pecados te são perdoados.” Os ouvintes tomaram essas palavras em sentido literal, e tiveram razão de assim fazer; todavia, exprimiram desagrado a seu respeito, dizendo: “Este homem blasfema.” Nosso Senhor não atenua em nada a expressão que, tendo sido entendida corretamente, ocasionara as objeções, mas repete-a na sua resposta, duas vezes: “Qual

1. O v. 13 é outro exemplo da mansa e incansável dedicação de Nosso Salvador em eliminar o equívoco de seus ouvintes. Ver também Jo XVI, 18-22.

é mais fácil dizer: *Os teus pecados te são perdoados*, ou dizer: Levanta-te e anda? Pois bem, para que saibais que o Filho do homem tem poder na terra de *perdoar* os pecados”, etc.

Jo VIII, 56. Nosso Redentor disse aos judeus: “Abraão, vosso pai, regozijou-se de que haveria de ver o meu dia: viu-o, e alegrou-se.” Seus ouvintes entenderam *corretamente* as palavras dele no sentido literal, como equivalentes a uma asserção de que ele era coevo com Abraão; e, consequentemente, murmuraram. “Disseram-lhe, pois, os judeus: Ainda não tens cinquenta anos, e viste Abraão?” Nosso Salvador, embora antevisse que violência física seria a consequência de sua conduta, não procurou moderar suas palavras, mas repetiu exatamente, com sua habitual intrepidez, o pensamento mesmo que provocara tamanha afronta. “Disse-lhes Jesus: Amém, amém, eu vos digo: antes que Abraão fosse feito, eu sou.” De modo que o capítulo oitavo de S. João provê-nos de exemplificação apurada da maneira de agir de Nosso Santo Redentor em ambos os casos, quando correta e quando incorretamente entendiam que ele falasse em sentido literal.

Jo VI, 42. Uma vez mais, o capítulo mesmo que está em discussão nos proporciona notável exemplo desta regra. Nosso Salvador tendo dito que descera do céu, entendem-no corretamente, mas murmuram contra ele. “E diziam: Não é este Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe nós conhecemos? Como, pois, diz ele: Desci do céu?” Ele age da maneira habitual: como o haviam entendido acertadamente, não faz caso da objeção; pelo contrário, mencionando de antemão as razões pelas quais não era acreditado, prossegue, na segunda parte do discurso, repetindo várias vezes a locução mesma que dera azo às queixas, afirmando que desceu do céu (vv. 50, 51, 59).

As duas regras, pois, estão suficientemente claras: quando seus ouvintes, *entendendo errado* suas palavras, levantam objeções, Jesus as *explica*; quando, *entendendo-as corretamente*, acham que dizer, ele as *repete*. Portanto, para descobrirmos se em nosso caso os judeus entenderam errado ou certo a Nosso Salvador, só temos de olhar para a resposta dele à objeção deles, e ver se ele explica suas palavras precedentes, como nos onze exemplos que apresentei primeiro, ou se repete as expressões repulsivas, como nos três últimos casos que citei. A resposta a essa questão está bastante clara. Na sua réplica, Nosso Salvador repete as mesmas palavras *cinco vezes*, e, como veremos claramente na preleção seguinte, com locuções que tornam mais enérgicas

suas expressões antecedentes. A fim de pôr a passagem em consideração em contato mais imediato com os dois cânones que demonstrei, vou transcrevê-la com um texto de cada categoria, em colunas paralelas.

Jo III, 3–5.	*Jo* VI, 52–54.	*Jo* VIII, 56–58.
1. Quem não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus.	1. Se alguém comer deste pão, viverá para sempre; e o pão que eu darei é a minha carne pela vida do mundo.	1. Abraão, vosso pai, regozijou-se de que haveria de ver o meu dia: viu-o e alegrou-se.
2. Nicodemos disse-lhe: Como pode um homem tornar a nascer, sendo velho?	2. Os judeus, por isso, contendiam entre si, dizendo: Como pode este homem dar-nos a comer a sua carne?	2. Disseram-lhe, pois, os judeus: Ainda não tens cinquenta anos, e viste Abraão?
3. Respondeu-lhe Jesus: Amém, amém, eu te digo: quem não renascer *da água e do Espírito Santo,* não pode entrar no reino de Deus.	3. Então, Jesus disse-lhes: Amém, amém, eu vos digo: se não comerdes a carne do Filho do homem, e não beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós.	3. Disse-lhes Jesus: Amém, amém, eu vos digo: antes que Abraão fosse feito, eu sou.

Um leve exame dessas três passagens não deixará dúvida a respeito da categoria a que é preciso atribuir o nosso texto. Dessa maneira, portanto, a objeção dos judeus prova que eles entenderam em sentido literal as palavras de Nosso Redentor, como referentes a uma real manducação da sua carne; a resposta dele, aclarada por sua prática invariável, demonstra que acertaram em entender assim. Logo, nós, que as entendemos como eles entenderam, estamos certos também.

Devo detê-los só mais um pouco, para responder a algumas objeções que podem ser alegadas contra a linha de argumentação que venho seguindo. Talvez se diga que estabeleci como regra que a prática constante de Nosso Salvador era explicar-se quando, mal entendido o seu pensamento, se opunham objeções às suas doutrinas; e se esta regra estiver errada, toda a minha argumentação cai por terra. Ora, temos muitos casos

no Novo Testamento em que Nosso Senhor, longe de dar tais explicações, parece, ao contrário, desejoso de deixar no escuro os seus ouvintes.

Para provar isso, o método de ensinar com parábolas foi-me apontado certa feita, por um oponente dado a disputas, como suficientemente indicativo do desejo de Nosso Senhor de envolver suas doutrinas em misteriosa obscuridade. Essa objeção é na realidade tão indireta, que não deveria me considerar obrigado a estender-me em respondê-la, mesmo se já não o tivesse feito plenamente alhures. Em nosso curso de hermenêutica e num ensaio volumoso que certa vez lhes transmiti, provei que ensinar em parábolas, muito longe de ser um modo de proceder escolhido por Jesus com o fito de ocultar seus verdadeiros dogmas, foi, na verdade, um método de instrução que se impôs a ele pelos hábitos e sentimentos de seus compatriotas, bem como pela prática das escolas judaicas; que as suas parábolas mesmas eram, por sua própria natureza, suficientemente inteligíveis, sendo extraídas de máximas comuns ou de sucessos habituais; e que, em suma, foram entendidas suficientemente por seus ouvintes.

Por isso, em vez de gastar mais tempo respondendo uma objeção que pertence mais propriamente a outro lugar, chamarei atenção para duas passagens que aparentam destoar da regra que enunciei, e as discutirei tão brevemente quanto permita o assunto.

A primeira é Jo II, 18-22. Tendo os judeus pedido a Jesus um sinal de sua autoridade para expulsar do templo os mercadores, disse-lhes ele: “Destruí vós este templo, e em três dias eu o erguerei. Os judeus, então, disseram: Quarenta e seis anos levou a construção deste templo, e o reerguerás tu em três dias? Mas ele falava do templo de seu corpo. Assim, depois de reerguido ele dos mortos, seus discípulos lembraram-se de que tinha dito isso, e creram na Escritura e na palavra que Jesus dissera.” Aqui, os judeus entenderam as palavras dele literalmente, quando ele tencionava que fossem entendidas figuradamente; contudo, ele não dá explicação nenhuma. Pelo contrário, os judeus mantiveram sua interpretação errônea até o fim, pois fizeram dela uma acusação contra ele no seu julgamento;[1] e os próprios Apóstolos, como resulta do texto mesmo, só foram entendê-la depois da ressurreição.

1. Devo começar pela observação de que a locução usada por Nosso Senhor nesta passagem, se referida ao corpo dele, era de uso tão corriqueiro entre os judeus que ele não se afastou em nada das formas de linguagem estabelecidas. Nada mais comum entre aquelas nações que

1. Mt XXVI, 61; XXVII, 40; Mc XIV, 58; XV, 29.

se haviam embebido de filosofia oriental, e entre elas os judeus, do que considerar o corpo como um *vaso*, uma *casa*, um *tabernáculo*, um *templo*. É chamado *vaso* por S. Paulo;[1] e a mesma designação lhe é dada por Sócrates, que no seu último discurso chama-o "o vaso e receptáculo da alma";[2] e por Lucrécio:

"Crede animam quoque diffundi multoque perire, . . .
Quippe etenim corpus, quod vas quasi constitit ejus," etc.

[Trad. livre:
"Deveis crer que também a alma se disperse e rapidamente se dissipe, …
Quando o corpo mesmo, que é como o vaso dela," etc.]

De Rerum Nat. lib. III, 438.

"Sic animus per se non quit sine corpore et ipso,
Esse homine, ollius quasi quod vas esse videtur."

[Trad. livre:
"Assim, a mente não pode, por si, existir sem o corpo e
o homem mesmo, que parece ser como vaso que a contém".]

Ibid. 553; v. também 794.

Essas expressões, Bendtsen as atribui precisamente ao *antiquum orientalium judicium* [Trad. livre: "o modo de ver dos orientais antigos"].[3] Isaías chama-o *casa*, דור,[4] e Jó, *casa* de argila.[5] É chamado de *tabernáculo* pelo mesmo Apóstolo;[6] e as palavras dele, como observou o Dr. Lardner,[7] recebem notável ilustração de uma passagem em Josefo, que, como fariseu, era necessariamente versado na linguagem mística da filosofia oriental.[8] A mesma expressão se acha em Nicandro, em Hipócrates e noutros autores fisiólogos. Aos exemplos já conhecidos, o finado erudito Dr. Münter ajuntou algumas das inscrições de Spohn e Wheeler e um hino antigo; e ele conclui:

"et hæc loquendi formula procul dubio ex orientalium philosophorum disciplina profecta."[9] [Trad. livre: "e está fora de dúvida que esta locução provém da disciplina dos filósofos orientais."]

---

1. 2Cor IV, 7; 1Tess IV, 4. Compare-se a 1Sam XXI, 5.
2. PLATÃO, "Sympos.", c. XXXII.
3. "Marmora Mystica", in "Miscellanea Hafnensia, philologici maxime argumenti", fascículo II, *Copenhaguen* 1824, p. 293.
4. XXXVIII, 12.
5. IV, 19.
6. 2Cor V, 1, 2, 4, onde é também chamado *casa*.
7. Obras, *Londres*, 1827, vol. I, p. 127.
8. JOSEFO, "De Bello Jud.", p. 1114, ed. Hudson.
9. "Miscellanea Hafnensia", tom. I, *Copenhaguen* 1816, p. 23.

Por fim, é repetidamente chamado *templo* por S. Paulo.[1] Fílon usa a mesma imagem, chamando o corpo de ναον e ἱερον;[2] assim como faz o filósofo Lucrécio:

————"Via qua munita fidei
Proxima fert humanum in pectus templaque mentis."

[Trad. livre:
"...o caminho mais curto pelo qual a crença
abre caminho até o humano peito e templo da mente."]

Lib. V, 102.

Disso tudo fica manifesto que a expressão usada por Nosso Salvador era de ocorrência tão óbvia que os judeus deviam tê-lo entendido sem dificuldade. Isso forma de imediato um forte contraste com Jo VI, 53: porque vimos que a locução contra a qual ali se objeta nunca esteve em uso entre os judeus num sentido figurado, de modo que não havia indício algum para guiá-los a um sentido desses, se Cristo o houvera intencionado.

É por isso que os comentadores que adotam a interpretação comum que consiste em aplicar o texto [Jo II, 18-22] inteiramente à ressurreição supõem duas coisas que o afastam ainda mais de ser exemplo pertinente para esclarecer nossa controvérsia. Eles supõem: I. Que Nosso Salvador determinou o sentido de τον ναον τουτον ["este templo"] apontando com o dedo para si mesmo.[3] II. Que os judeus na realidade entenderam Cristo corretamente, e foi pura malignidade que os fez levantar objeção às palavras dele; e os Apóstolos as *entenderam* muito bem, já que S. João nos diz somente que não *acreditaram* nelas, salvo depois da ressurreição;[4] isto é, não compreenderam como haviam de se realizar. Ora, a passagem no capítulo sexto difere totalmente, sob ambos os aspectos. Ação nenhuma da qual possamos supor haja Nosso Senhor lançado mão

---

1. 1Cor III, 16, 17; VI, 19; 2Cor VI, 16.

2. "De Opificio Mundi", pp. 93, 94, ed. Pfeiffer.

3. "A explicação dada por João (v. 21) tem a seu favor não somente a fraseologia da Bíblia, mas também a circunstância, que um ouvinte tão atento como João talvez tenha notado, de que Jesus, na altura do τουτον ["este"] (v. 19), *apontou para o seu próprio corpo*, o que talvez não tenha sido levado em conta por gente tão estúpida como eram os adversários de Jesus." Gottlob. Christ. STORR, na sua dissertação intitulada "Jesus citou como prova de sua missão divina os seus milagres?", em FLATT, "Magazin für christliche Dogmatik und Moral", fascículo 4.º, *Tubinga* 1793, p. 19. Ver também KUINOEL, p. 205.

4. Ver SUSKIND, Observações sobre a explicação desta passagem por Henke, na dissertação intitulada "Notas visando responder à questão: 'Jesus prenunciou distintamente sua ressurreição?'" — FLATT, "Magazin", fascículo 7.º, 1801, p. 213.

poderia concebivelmente ter explicado o "comer a sua carne" como significando crer na sua morte, e não entenderam neste sentido nem os judeus nem os Apóstolos, como veremos mais claramente na sequência.

2. Mas por marcante que seja a diferença entre a inteligibilidade das expressões usadas nas duas passagens, existe outra forte diferença entre elas que não permite sejam equiparadas. Em João VI, Nosso Salvador está comunicando uma *doutrina*; no capítulo II, está proferindo uma *profecia*. É da natureza da primeira dever ser entendida ao ser comunicada, e da outra, dever ser explicada pelo seu cumprimento; aquela precisa estar inteiramente patente e inteligível, enquanto esta é, por natureza, obscura e encoberta. Por isso, tendo Cristo profetizado sob o véu dum símbolo misterioso a sua ressurreição, ele tinha a certeza de que o acontecimento mesmo viria a ser uma chave para suas palavras. E assim verificamos que foi; pois S. João assegura-nos de que "depois de ressurgido ele dos mortos, seus discípulos lembraram-se de que tinha dito isso, e creram na Escritura e na palavra que Jesus dissera." Desta maneira, portanto, as palavras foram entendidas quando se realizaram, e, consequentemente, elas serviram ao propósito mesmo para o qual haviam sido proferidas.[1]

3. Uma terceira e principal diferença entre as duas passagens em investigação é a seguinte. Jamais afirmei que Nosso Salvador estivesse obrigado a responder às objeções dos judeus, mas examinei somente a prática dele quando de fato respondeu ou explicou: e comprovei que a sua conduta era precisamente a de um mestre leal e sincero, que corrigia os erros e inculcava as suas doutrinas sem temor. Ora, no caso de Jo II ele considera acertado não dar resposta absolutamente nenhuma. Essa passagem, portanto, não pertence a nenhuma das duas categorias mencionadas acima e não logra servir como termo de comparação para explicar Jo VI, 53. Só prova que Nosso Salvador às vezes declinava responder uma objeção — e a natureza profética de sua declaração é razão

---

1. Verifico que o Bispo NEWCOMBE, na esteira de GROTIUS, adotou essa mesma interpretação deste texto. "Os ouvintes dele entenderam isso literalmente; Nosso Senhor, porém, aludia ao templo de seu corpo, e provavelmente indicou seu verdadeiro pensamento apontando para si mesmo. Aqui as palavras seriam explicadas pelo acontecimento, e sua intencionada obscuridade as sujeitava a exame e imprimia na memória. A veracidade, como toda virtude, deve ser governada pela prudência. Uma referência aberta à sua morte e ressurreição teria sido ininteligente e perigosa diante de ouvintes mal-intencionados." — "Observations on our Lord's Conduct as a Divine Instructor". *Londres* 1820, p. 454. Todo o capítulo sobre a veracidade de Nosso Senhor confirma solidamente a linha de argumentação seguida nesta preleção.

suficiente para ele agir assim nesse caso —; não pode provar que ele alguma vez tenha respondido de forma a induzir em erro seus ouvintes.

4. Finalmente, terá Nosso Senhor falado mesmo apenas de sua ressurreição, com exclusão de toda alusão a reedificar o templo que se achava diante dele? Devo confessar que, não obstante o arrazoado de Storr, Süskind, Schott e outros, não consigo ler a passagem sem ficar convencido de que ele falava de ambas as coisas.

I. As circunstâncias em que proferiu essas palavras, enquanto estava ali de pé no templo e ao ser requisitado a dar um sinal de sua jurisdição sobre este, pareciam exigir ou ao menos tornar apropriado um sinal de autoridade tirado daquele mesmo templo. O pronome τουτον [“este”] naturalmente denotaria o edifício onde ele falava.

II. Se ele usou o epíteto a ele atribuído pelas falsas testemunhas em S. Marcos XIV, 58: τον ναον τουτον τον χειροποιητον (“este templo erigido com as mãos”), dificilmente se pode supor que tenha aludido primordialmente a algo que não o templo mesmo. S. Paulo usa a negativa desta palavra,[1] tal como se diz em S. Marcos que o próprio Cristo teria feito, para designar o templo do Céu: mas acaso lhe haveria sido possível ter aplicado qualquer destes epítetos [que constam da nota de rodapé abaixo] ao seu corpo, antes e depois da ressurreição? E também não vejo razão para supor que as testemunhas tenham adicionado este epíteto, porque não era comum de maneira alguma e, além disso, tendia a enfraquecer o testemunho delas próprias, tornando mais enigmáticas e obscuras as palavras de Nosso Salvador.

Parece-me claro que uma das seguintes explicações, ambas as quais diferem das de Forberg, Henke, Gurlitt ou Paulus, deve ser seguida. I. Nosso Redentor falava do poder com que foi revestido de reconstruir o templo caso este fosse destruído; ao mesmo tempo, porém, escolheu palavras aptas a denotar outra prova de igual poder, a qual realmente havia de ser dada. Os termos ναος [templo], τουτο [este], εγειρειν [erguer], εν τρισιν ἡμεραις [em três dias] caíam todos como uma luva para esse propósito. Mesmo os que se opõem ao duplo sentido da profecia, para as provas do qual sou obrigado a referi-los ao nosso curso de hermenêutica, mesmo estes mal poderiam se escandalizar com esse discurso profético velado debaixo de imagens tão naturais e apropriadas. II. Ou então podemos, sem fazer violência, tomar o templo não feito com as mãos, no mesmo sentido em que o entende S. Paulo, e nesse caso

1. αχειροποιητον, 2Cor V, 1; ου χειροποιητον, Hebr IX, 11.

o sentido será: Destruí este templo e religião, e eu, em três dias, com minha ressurreição, restaurarei um templo mais perfeito, não construído com as mãos, isto é, não desta criação,[1] abrindo o templo espiritual de Deus no Céu.

Outro passo que à primeira vista parece discrepar da regra de conduta de Nosso Senhor que enunciei pode ser extraído de Jo IV, 10-15. Nosso Salvador fala aí em dar águas vivas, em sentido figurado, e a samaritana manifestamente o entende literalmente; contudo, ele não dá explicação.

A este passo, responderei brevemente: 1. Que, tal como no último, Nosso Salvador declina em absoluto responder à dificuldade dela e, por isso, a passagem não pertence a nenhum dos dois casos para os quais determinei uma regra. 2. Que, segundo a opinião dos melhores comentadores, a mulher no v. 15 recebeu com ironia e leviandade as palavras de Nosso Salvador e menos solicitou explicação do que mofou das palavras dele.

3. Mas, passando ao largo dessas duas diferenças importantes entre este exemplo e Jo VI, o verdadeiro motivo de Nosso Salvador não ter aqui se explicado aparece manifesto se consideramos a sua situação e objetivo. Examinando este interessante capítulo, impressionou-me muitas vezes como um dos mais belos exemplos, de que se tem registro, da sua habilidade cordial em fazer o bem. Ele desejava abrir caminho para a sua religião entre os samaritanos. Mas se tivesse se apresentado entre eles sem ser chamado, se tivesse começado sua pregação por iniciativa própria, só podia esperar ser rejeitado, maltratado como judeu e punido como inovador religioso. Por isso, quer ser convidado pelos próprios samaritanos e escolhe o momento e os meios mais favoráveis para realizar seu intento. Manda *todos* os seus discípulos à cidade de Siquém e senta-se à beira do poço, onde tinha certeza de encontrar algum dos habitantes e onde todas as regras da hospitalidade no Oriente lhe dariam direito de entabular conversação. Uma mulher vem, consequentemente, e ele usa desse direito para pedir-lhe água. Nada pode ser mais admiravelmente natural do que o diálogo que se segue a esse pedido; cada resposta de Nosso Salvador, em particular, é aptissimamente direcionada a este grande objetivo, *que não era o de instruir*, mas, sim, o de instigar o interesse da mulher a seu respeito, estimular a sua curiosidade com relação a ele (e a linguagem dela no v. 11 mostrou que ele tinha lhe inspirado respeito), e fazer dela seu instrumento para as consequências que se seguiram.

1. Hebr IX, 11.

Tendo ele incitado ao máximo esses sentimentos, até ela pedir finalmente (v. 15) que ele lhe desse a água de que falava, ele habilissimamente a conduz a um tópico ainda mais interessante, e para ela intensamente árduo, pela sugestão natural de que o marido dela deveria estar presente.[1] Não estou a ministrar-lhes um comentário, por isso devo suprimir muitas reflexões, para afirmar somente que o conhecimento que Nosso Senhor revelou, dos negócios domésticos mais privados dela, convenceu-a de que ele era profeta (v. 19). Isso conduz a um debate de controvérsia sobre a diferença entre as duas religiões; ela apela ao Messias para uma decisão e, assim, lhe dá oportunidade de honrar sua curiosidade e assombro e de realizar tudo o que ele queria, com as palavras concludentes: "Sou eu, que falo contigo" (v. 26). Ela age exatamente como ele evidentemente desejava: entra correndo na cidade para comunicar sua curiosidade aos seus concidadãos; eles saem para convidá-lo a entrar; ele se detém ali por dois dias, e muitos creem nele (vv. 39-42).

Fica evidente, por esse rápido esboço, que o objetivo de Nosso Salvador nessa conferência não era o de satisfazer, mas o de incitar a curiosidade: não de instruir, mas de provocar indagação. Tivesse ele respondido à pergunta da mulher, dizendo que falava da graça e não de água, antes de tê-la feito confessar por própria convicção que ele era profeta, ela muito provavelmente o teria deixado com decepção e com pilhéria ou tédio; teria sido frustrado o grande objetivo pelo qual ele havia procurado e tido a conversa, e a missão aos siquemitas não teria se realizado.

Muito antes do fim da conferência, certamente bem antes de ele deixar a cidade, a mulher saberia que ele falava não de águas terrenas, mas de águas espirituais. De fato, quando ela entra correndo na cidade, não diz: "Vinde e vede um homem que prometeu nos dar uma fonte de água corrente mais cômoda e perene até do que o poço de Jacó" — muito embora este teria sido um motivo verdadeiramente interessante para induzir os cidadãos a convidá-lo a entrar; mas, sim: "Vinde e vede um homem que me disse todas as coisas que fiz. Não será ele o Cristo?" (v. 29). A descoberta de que Jesus era o Messias absorvera, como ele desejava, todas as demais considerações.

1. Parece claro que a mulher imaginou que Nosso Senhor estivesse a insinuar que poderia levá-la a alguma fonte de água corrente, o que pouparia a ela a faina cotidiana de ir tão longe e de tirar água de tão fundo (v. 15). Ela pergunta, por isso, se ele era maior do que Jacó, que não tinha encontrado poço melhor que aquele (v. 12).

PRELEÇÃO IV.

Quarto Argumento probante da Presença Real, com base no Capítulo Sexto de S. João: a partir da análise da resposta de Nosso Salvador aos judeus, e da incredulidade deles. — Quinto Argumento: pela Conduta dele para com seus Discípulos e com seus Apóstolos. — Objeções à Interpretação Católica do capítulo respondidas.

Para completar o nosso exame do discurso de Nosso Salvador, não resta nada além de analisar as expressões com que ele responde aos judeus e a sua conduta para com seus seguidores; por fim, responder às objeções movidas contra a explicação católica deste capítulo. Esforçar-me-ei por ser tão breve quanto permita o assunto.

1. Nosso Senhor começa sua resposta aos judeus, que haviam perguntado: "Como pode este homem dar-nos a comer a sua carne?", afirmando sua doutrina em forma de preceito, e isso da maneira mais forte. Digo da maneira mais forte, porque o modo mais marcante e expressivo em que se profere um preceito na Escritura é pondo-o em forma dupla: como negativo e como positivo. As palavras de Jesus Cristo são estas:

"Se não comerdes a carne do Filho do homem, e não beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós; quem come a minha carne, e bebe o meu sangue, tem a vida eterna" (vv. 54-55).

Agora compare-se isso com as palavras de S. Marcos (XVI, 16): "Quem crer e for batizado será salvo, quem porém não crer será condenado", e não há como evitar que nos surpreendam duas reflexões. I. A bela similaridade de forma com que vemos inculcados os dois principais sacramentos da religião cristã, se cremos, com a Igreja Católica, que as palavras de S. João referem-se à Eucaristia. II. A limpidez da expressão em S. Marcos, e a incompreensibilidade absoluta da de S. João a partir do momento em que a tomemos em sentido protestante, dado que Nosso Senhor estaria a proferir um preceito, com promessa de vida eterna para seus observadores ou ameaça de morte eterna para seus violadores, o qual seria totalmente ininteligível para seus ouvintes. Porque já provei, e aleguei a autoridade do douto Tittmann, que Nosso Salvador, se não estava falando da Presença Real, não falou em conformidade com os usos de linguagem recebidos entre seus ouvintes.

E, de fato, é tamanha a variedade de interpretações entre os autores protestantes acerca deste discurso, que este é manifestamente obscuro e ininteligível se procuramos explicações figuradas. Ora, evidentemente pertence à natureza de uma lei ou preceito, que traz anexa uma ameaça de punição, dever ser clara, distinta e bem definida. É assim a dos batismos, e assim é esta se a entendemos da Real Presença.

2. Nessas palavras [em Jo VI, 54-55], Nosso Senhor faz uma distinção entre comer o seu corpo e beber o seu sangue: distinção esta sem qualquer significação ou força reais no caso de ele não falar da Presença Real; porque alimentar-se do sangue de Cristo pela fé não adiciona nada à ideia de alimentar-se do seu corpo. E esta observação aplica-se a todo este discurso.

3. Essa sentença, além disso, é introduzida pela locução singularmente enfática: “Amém, amém, eu vos digo”. Essa expressão é reconhecida pelos melhores filólogos sacros como forte expressão confirmatória, embora não juramento. É chamada pelos judeus: חזק חמאמר וקיומו (“corroboração e confirmação de um dizer”); e se usa, como bem observou Glassius, “in confirmando divino verbo et promisso” [Trad. livre: “na confirmação de uma palavra e promessa divina”].[1] Quando o “amém” é duplicado, dá-se-lhe ênfase adicional. Mas se Nosso Salvador queria ser entendido somente com respeito a uma crença na sua morte, certamente nada havia na doutrina que exigisse tão forte asseveração. Porque a objeção dos judeus não se dirigia a essa doutrina duma crença nele que *eles* certamente não entenderam que ele estivesse a ensinar quando disseram: “Como *pode* este homem dar-nos a comer a sua carne?” Ora, uma asseveração enérgica da verdade duma doutrina contestada, como resposta a uma dificuldade, deve ser entendida sempre como reconhecimento de que a objeção visava, sim, a doutrina ensinada, mas não tem valor. Já uma asseveração da verdade da tua proposição, a despeito duma objeção, quando sabes que a objeção não se dirigia a ela — porque o objetor fala dum assunto totalmente diverso —, é não somente deslocada, como absurda. Supor que Nosso Santo Salvador insista na necessidade de crer nele, com termos da mais enfática asseveração, como que respondendo a uma objeção, quando ele sabia muito bem que ninguém pretendia exprimir dificuldade sobre o tema de crer nele, é imaginá-lo agindo desconsiderada e insinceramente para com o juízo e os sentimentos daqueles que ele havia empreendido instruir.

---

1. “Philologia Sacra his temporibus accommodata”. Tom. I, *Leipzig* 1776, p. 397.

4. O versículo seguinte (56) prossegue confirmando ainda o sentido literal das palavras dele. “Porque a minha carne é comida deveras, e o meu sangue é bebida deveras.” Ἀληθῶς, *realmente*, é a palavra do original. Pode ser útil observar que muitos dos melhores manuscritos, diversas versões e vários Padres leem aí o adjetivo ἀληθής, *verdadeiro*, em vez do advérbio; por onde, Griesbach assinalou essa leitura, na sua margem interna, como de valor igual ou superior à que está no texto. Seja qual for que adotemos, Nosso Senhor assegura aos judeus que sua *carne* é *verdadeiramente comida*, e seu *sangue verdadeiramente bebida*. Reconheço que a palavra ἀληθῶς não se diz somente da identidade das coisas, mas também de suas qualidades: assim, Cristo chama a si mesmo de “a verdadeira cepa” (Jo XV,1) quando falava somente em parábolas; e a versão grega de *Isaías* traz a mesma palavra no mesmo sentido: ἀληθῶς χορσος ὁ λαος, “realmente o povo é erva” (Is XL, 7).[1] Sem contudo entrar nalguma longa discussão para provar como essas passagens são inaplicáveis ao nosso caso, é suficiente observar que a filologia não se exerce tomando-se o sentido abstrato das palavras e aplicando-os a toda e qualquer passagem, mas, sim, estudando-as segundo se usam em circunstâncias particulares. Enquanto os judeus entendiam que Nosso Salvador falava em *realmente* pretender lhes dar a comer a sua carne, se estavam errados, porventura podemos supô-lo a responder dizendo que sua carne era *realmente* alimento? Ou podemos sequer, nessas circunstâncias, imaginá-lo a usar essa palavra [ἀληθῶς ou ἀληθής], e isso duas vezes e enfaticamente — porque sua repetição nos dois membros da sentença forma verdadeira ênfase —, a menos que quisesse ser entendido literalmente? Sendo assim, não há nenhuma outra conclusão a tirar da sentença, senão a de que ele falava dum real e verdadeiro comer a sua carne e beber o seu sangue.

5. A mudança de expressão no versículo logo adiante (58) confirma ainda melhor nossa interpretação. Até aqui [i.e., vv. 52-57], Nosso Salvador falara em comer a sua carne e beber o seu sangue; agora, encerra essas duas coisas debaixo da áspera expressão “o que *me* comer *a mim*”. Se, como supõe a maioria dos protestantes, as locuções anteriores [i.e., dos vv. 52-57] haviam sido escolhidas expressamente para aludir à sua morte violenta,[2] as palavras que ele agora usa não se prestam a esse sentido,

1. Se bem que essa passagem não tenha muito a ver com o caso, citei-a ainda assim, porque o têm feito alguns autores protestantes, como THOLUCK, *loc. citand.*

2. Consultem-se todos os melhores comentadores sobre o capítulo: Rosenmüller, Kuinoel, Tittmann, Tholuck, Lampe, Schulz, Bloomfield, Elseley, &c.

e não podem expressar a mesma *figura* que aquelas outras. Logo, estas e aquelas devem ter um sentido comum a ambas, e este só pode ser o literal.

Quase que a cada uma de suas locuções esta resposta de Nosso Salvador propicia firme confirmação da doutrina católica, tomada ao pendor geral da resposta. Agora, temos de considerar os efeitos que essa resposta produziu nos seus ouvintes.

1. Ao invés de eliminar as dificuldades prévias deles, manifestamente aumentou-as, ou, no mínimo, as confirmou. "Muitos, pois, dos seus discípulos, ouvindo *isto*, disseram: Este discurso é duro, e quem consegue ouvi-lo?" (v. 61). A locução σκληρός ἐστιν οὗτος ὁ λόγος, "este discurso é duro", não significa: "esta proposição é difícil de ser *crida*, ou *compreendida*"; mas, sim, que "é *áspera*, ou *revoltante*". Cícero tem uma expressão similar:

"In reipublicæ corpore, ut totum salvum sit, quicquid est pestiferum amputetur. *Dura vox*. Multo illa durior; salvi sint improbi, scelerati, impii."[1]

[Trad. livre: "No corpo social, para que o todo seja salvo, ampute-se o que for pestífero. *Palavra dura!* Muito mais dura é esta: sejam salvos os tratantes, os celerados, os ímpios."]

Demétrio usa no mesmo sentido as palavras gregas do texto — απηνης οὗτος ὁ λόγος και σκληρός, "esta palavra é cruel e dura"[2] —, falando da ordem de permanecer nas fileiras, para ser morto pelo inimigo. Por isso, σκληρ' αληθη, em Eurípedes, são *verdades desagradáveis, repulsivas*.[3] A segunda parte da sentença implica um sentido similar. Os discípulos não perguntam: e *quem vai acreditar nisso*?, mas: "quem o consegue *ouvir*?" O verbo δυνασθαι [*dynasthai* = ser capaz de], como observa S. João Crisóstomo, equivale nesta locução a βουλεσθαι [*boúlesthai* = consentir],[4] e este sentido foi competentemente elucidado por Raphel mediante passagens muito similares dos autores clássicos.[5] Logo, a pergunta dos judeus significa: "esta é uma proposição áspera e revoltante, e quem pode tolerar ouvi-la?" Donde podemos tirar duas conclusões: primeiro, que, salvo a doutrina da Real Presença, nenhuma doutrina que se suponha

1. Filípica VIII.

2. Apud STOBAEUM, Serm. VII, p. 97.

3. Ver KYPKE, "Observationes sacræ", tom. I, *Breslávia* 1755, p. 371.

4. Ενταυθα το μη δυνασθαι, το μη βουλεσθαι εστιν [Trad. livre: "ora, não eram capazes de (ouvir), não consentiam em (ouvir falar de)"]. Com. a Jo VIII, 43, onde ocorre expressão similar: ου δυνασθε ακουειν τον λογον εμον ["não sois capazes de ouvir a minha palavra"]. A locução ocorre também em Mc IV, 33.

5. "Annotationes philologicæ in N. Testamentum ex Polybio et Arriano", *Hamburgo* 1715, p. 274.

ter sido ensinada por Nosso Salvador poderia ter eliciado essa forma vigorosa de desagrado repulsivo com suas palavras; em segundo lugar, que o discurso antecedente só tinha servido para agravar os sentimentos exprimidos na indagação anterior deles: “Como pode este homem dar-nos a comer a sua carne?” Noutras palavras, depois da resposta de Nosso Senhor eles ficaram mais convictos do que nunca de que ele falava da real manducação de sua carne.

2. Jesus respondeu a esses murmúrios com as palavras seguintes, cujo sentido tem sido muito debatido: “Isto vos escandaliza? Se virdes, então, o Filho do homem subir para onde estava antes” (vv. 62, 63). Uma vez mais, como não estou redigindo um comentário, não empreenderei discutir a opinião dos outros sobre estas palavras. Kuinoel, e, claro, Bloomfield, por elas entendem: “Quando eu tiver subido ao Céu, então cessareis de ficar escandalizados ou melindrados.”[1] Imaginam outros, ao contrário, que Nosso Salvador quisesse dizer que as dificuldades de sua doutrina aumentariam com sua Ascensão; que diriam então seus incrédulos discípulos? Examinando outras passagens em que Nosso Santo Senhor faz apelo igual ou similar [à Ascensão], parece-me claro que o seu objetivo é encaminhar seus ouvintes para uma prova grande e impressionante, que ele havia de dar, de que tinha autoridade divina para ensinar e de que suas palavras deviam ser cridas, não importa que dificuldades pudessem apresentar. Quando Natanael confessou que ele era o Filho de Deus, por causa de lhe ter revelado algum conhecimento que ele sabia não poder ter sido adquirido por meios humanos, Nosso Senhor respondeu: “Porque eu te disse que te vi debaixo da figueira, tu creste; maiores coisas do que esta vereis…. Amém, amém, eu vos digo: vereis os céus abertos, e os anjos de Deus subindo e descendo por sobre o Filho do Homem.” (Jo I, 50, 51.) Esta alusão à Ascensão é feita, manifestamente, para indicar os motivos sobre-humanos com base nos quais devia ser recebida a verdade importante que tinha acabado de ser confessada por Natanael. De igual maneira, quando o Sumo Sacerdote adjurou-o a dizer se era o Cristo, ele deu como resposta uma prova similar da verdade de sua asserção e pretensões: “Doravante, vereis o Filho do Homem sentado à mão direita do poder de Deus, e vindo sobre as nuvens do céu.” (Mt XXVI, 63, 64). Devemos, portanto, considerar o apelo à sua Ascensão, no capítulo sexto de S. João, precisamente à mesma luz; e podemos preencher a apódose da sentença dele assim: “não receberíeis a minha palavra depois de uma tal confirmação?”

---

1. KUINOEL, p. 374. BLOOMFIELD, p. 220.

Mas esse apelo a uma prova tão forte confirma manifestamente a crença católica. Porque supõe que o que Cristo ensinou era verdadeiramente algo que exigia a prova mais forte que ele pudesse dar da autoridade divina de sua missão. É uma admissão de que sem tal evidência a dificuldade de seus ouvintes estaria bem fundada. Mas tudo isso não poderia ser o caso se nada fosse significado além da crença nele ou na morte dele, doutrina esta repetidamente ensinada nas Escrituras e que, consequentemente, não exigia de maneira nenhuma esses fortes apelos confirmatórios.

3. A consequência deste discurso é que "muitos dos seus discípulos tornaram atrás, e já não andavam com ele" (v. 67). Porventura podemos supor que Jesus tivesse permitido que as coisas chegassem a esse extremo, que tivesse apartado para sempre *muitos* dos seus discípulos, quando uma explicação em duas palavras os teria salvo? E, no entanto, até isso ele fez, se for verdadeira a interpretação protestante do seu discurso.

4. A conduta de Nosso Salvador para com os Doze provê-nos de garantia adicional de que a interpretação literal de seu discurso é a correta. Ele pergunta a eles, depois do afastamento dos outros discípulos: "Quereis vós também retirar-vos?" Quem quer que leia a resposta dada por Pedro a esta comovente pergunta há de ficar convencido de que os Apóstolos estavam manifestamente perplexos com respeito à natureza das intenções de seu Divino Mestre. Porque Pedro nem sequer alude às doutrinas ensinadas, mas abandona-se inteiramente à sua crença na autoridade de Nosso Salvador, e responde consequentemente: "Senhor, para quem havemos nós de ir? Tu tens as palavras da vida eterna" (v. 69). Ora, quando consideramos que a eles foi dado conhecer os mistérios do reino de Deus (Lc VIII, 10), só pode parecer extraordinário que nem mesmo para eles tenha ele condescendido em dar qualquer explicação desse enigma singular que os protestantes supõem que ele estivesse a enunciar. Só por uma única hipótese podemos solucionar esta dificuldade: admitindo que eles realmente o haviam entendido corretamente, mas que ele falava de um mistério que só exigia fé — e *esta* eles tinham professado claramente por meio de Pedro —, mas que não podia receber nenhuma explicação que o trouxesse para o âmbito de compreensão da razão.

A fim de condensar e reforçar os argumentos que até aqui aleguei a favor do dogma católico, vou propor uma hipótese muito simples e deduzi-los todos de sua solução.

Admitir-se-á de pronto que nada pode ser mais magnificamente harmônico do que o caráter de Nosso Salvador. E, contudo, o que constitui sua peculiaridade principal e distintiva é a maneira sobre-humana com que caraterísticas da natureza mais oposta, e aparentemente das qualidades mais inconciliáveis, combinam-se em tão justa proporção que formam um todo perfeito e consistente. Nele temos uma independência que o torna superior ao mundo todo, uma humildade, porém, que o sujeita ao mais vil de seus habitantes; firmeza intrépida na reprimenda e eloquência vigorosa ao condenar que humilham e subjugam o mais insolente, mas brandura e bondade em instruir que encorajam e conquistam os tímidos e os desconfiados; uma fortaleza que podia suportar as torturas mais excruciantes, todavia mansidão capaz de suprimir a mais leve expressão de triunfo. Não há uma única passagem na sua vida toda que recuse harmonizar-se com o restante, por mais diferente de sua conduta habitual que possa parecer à primeira vista; não há matiz discernível no seu caráter que não se mescle maravilhosamente bem com suas cores mais brilhantes. Daí que não haja um só procedimento de Nosso Senhor aqui na terra que não se preste a ser ruminado pelo mestre cristão como a mais perfeita e a mais instrutiva lição de conduta — nem um só em que o apologista cristão não possa deter-se para indicar ao incrédulo uma beleza e uma sublimidade mais do que humanas.

Suponhamos então, por um momento, que o discurso de Nosso Senhor que analisei à saciedade houvesse de ser tema de uma discussão dessas, em duas partes, e vejamos se a exposição protestante ou a católica seria a única compatível com o caráter que o restante da Escritura atribui ao Salvador do mundo: qual delas convenceria admirabilissimamente da perfeição dele o incrédulo; qual forneceria a única lição adequada para observância prática?

O protestante teria de descrever como esse modelo de toda a mansidão, de toda a condescendência e de toda a delicadeza, numa dada ocasião encetou expor uma de suas doutrinas mais belas e consoladoras para uma multidão de ouvintes ardorosos e entusiasmados que tinham acabado de segui-lo até o descampado e jejuado por três dias a fim de ouvir seus ensinamentos. Depois de ensinar essa doutrina com uma expressão metafórica, ele viu que não foi bem entendido (v. 34) e que se levantaram objeções; e, portanto, com sua habitual condescendência, ele se explicou literalmente e continuou por algum tempo a expor a sua doutrina nos termos mais claros (vv. 35-47). Aí então de repente, sem mudar de assunto, ele muda completamente suas expressões (v. 52) e

comunica as mesmas verdades com locuções para as quais a linguagem não possuía paralelo nenhum, locuções que seus ouvintes usavam em sentido totalmente diferente (acima, pp. 58-65) e que comunicavam a eles as ideias mais revoltantes e pecaminosas (pp. 72-74). Não tendo qualquer outro recurso nos usos de sua língua, eles necessariamente entenderam literalmente as palavras dele e objetaram que a sua doutrina era absolutamente impraticável (v. 53). Era costume de Jesus, com efeito, em todas as ocasiões similares, responder gentilmente a tais objeções, explicando o que havia querido dizer (pp. 76-79). Mas dessa vez ele preferiu outro método, a saber: o de adaptar sua resposta de tal maneira que cada expressão tendesse precisamente a corroborar a interpretação errada. Para essa finalidade, ele repete as locuções que deram azo ao erro deles, seis vezes em igual número de versículos (54-60), com circunstâncias adicionais (beber o seu sangue) que eram as mais bem calculadas para confirmá-los no erro; ele lhes diz que o que ele ordena é *verdadeiramente* o que entenderam que fosse (v. 56), e lhes garante, com uma atestação que pouco falta para ser juramento, que se não o puserem em prática, perder-se-ão eternamente (v. 54). Sem embargo, mediante todas essas expressões, ele ainda assim queria dizer coisa muito diferente do que eles pensaram; e a consequência disso foi que muitos dos seus discípulos, chocados com a rispidez de sua doutrina, deixaram-no nauseados e nunca mais voltaram para a escola dele (vv. 61-67). Ele deixou-os partir, embora uma palavra de explicação, caso tivesse condescendido em dá-la, os teria salvo da apostasia. Nem, tampouco, ele julga apropriado explicar-se ulteriormente aos seus doze escolhidos (vv. 68-71).

Essa é a análise desta passagem se interpretada segundo as opiniões protestantes; e permitam-me perguntar: essa conduta pode ser descrita ao infiel como uma bela feição do caráter de Jesus, calculada para conquistar sua simpatia, excitar sua admiração e fazê-lo confessar que é justamente esta a conduta que esperaríamos encontrar em alguém que desceu do Céu para instruir e salvar o homem? Ou: essa conduta é modelo para imitação? Alguém a proporia aos que estão empenhados em ensinar os outros como linha de conduta perfeita? Algum Bispo protestante instruiria seus clérigos a agir dessa maneira, e diria a eles que se alguma das crianças entender mal estas palavras no catecismo delas: "o corpo e o sangue de Cristo são verdadeiramente e efetivamente tomados e recebidos pelos fiéis na Ceia do Senhor", de forma a imaginarem que a Real Presença é ensinada por esse meio, eles devam, a exemplo de seu Senhor e Mestre, em vez de explicar

essas locuções, ficar repetindo que em verdade elas devem comer a carne e beber o sangue de Cristo, e em seguida deixar as crianças irem embora com plena convicção de que seu pastor quisera ensinar-lhes essa extraordinária doutrina?

Em contrapartida, no entanto, quão maravilhosamente bem a interpretação católica condiz com o caráter notório do Filho de Deus aqui na terra! A *nossa* análise do discurso prontamente se faz. Jesus aproveita a oportunidade mais propícia para ensinar uma certa doutrina e o faz com os termos mais simples e expressivos. Os judeus objetam a impossibilidade de ele fazer o que promete; e ele, conforme sua prática habitual, responde-lhes repetindo mais de uma vez o que afirmara e frisando que precisa ser feito. Muitos de seus discípulos recusam-se ainda a crer nele, mesmo depois dessas claras asseverações; e ele, com sua costumeira firmeza e indiferença à mera popularidade, permite que vão embora, contentando-se com preservar aqueles que, junto dos Doze fiéis, creem nele mesmo quando não conseguem compreender, porque sabem que ele tem as palavras da vida eterna.

Que linha de conduta consistente patenteia-se aqui! Quão superior ao mero desejo de ter muitos ouvintes e seguidores, quer acreditem ou não, que tantas vezes caracteriza os doutores populares; quão digna de quem veio para transmitir doutrinas reveladas por Deus, com o intento de exigir para elas e para Ele o preito de homenagem do homem, mesmo quando muito superiores ao entendimento humano! E que belo modelo para nossa imitação: em propormos nossas doutrinas audaz e claramente, em não admitirmos ninguém como verdadeiro discípulo que não creia em todas elas, por mais difíceis que sejam, e em buscarmos convertidos, e não seguidores!

Procederei agora a inspecionar, compendiosamente, os diferentes argumentos trazidos pelos protestantes para provar que o discurso de Nosso Senhor no capítulo sexto de S. João não possa ser atribuído à Eucaristia. Para maior clareza os dividirei em duas classes. Primeiro, examinarei os extraídos da natureza do discurso todo e de suas circunstâncias; em segundo lugar, os deduzidos de expressões particulares.

I. 1. A primeira razão, e dentre todas acho que a favorita, apresentada para não entender da Eucaristia este discurso é que esta ainda não tinha sido instituída. Isso é dado como argumento decisivo por Wolfius,[1]

1. "Curæ philologicæ et criticæ in IV. Sacra Evangelia", ed. 3.ª, *Hamburgo* 1739, p. 865. Ele cita a opinião de Calvino também.

Beveridge,[1] Kuinoel,[2] Bloomfield,[3] Scott[4] e muitos outros. Relatarei esta objeção, e a responderei, com as palavras do Dr. Sherlock, intercalando as observações que me ocorrerem.

“A única objeção”, diz ele, “que conheço contra expor isto respeitantemente a comer a carne de Cristo e beber o seu sangue, na ceia do Senhor, é pelo motivo de ainda não ter sido instituído o banquete, e, portanto, nem os judeus nem os próprios discípulos dele tinham possibilidade de entender o que ele queria dizer. Ora, há algumas respostas a isso; tais como:

“Nosso Salvador disse muitas coisas aos judeus, nos sermões dele, que nem eles nem os próprios discípulos dele eram capazes de entender quando foram ditas, embora seus discípulos as tenham entendido depois que ele ressuscitou.”

Essa primeira resposta merece um breve esclarecimento. Porque pode parecer contradizer a linha de argumentação que tenho seguido todo o tempo: de que os ouvintes *entenderam, sim,* corretamente as palavras de Nosso Salvador. Mas pode ser necessário, e é certamente suficiente, lembrar-lhes a distinção entre *compreender* e *entender*. Este se refere ao sentido das palavras; aquele, à natureza da doutrina. As palavras empregadas por Nosso Salvador, naturalmente, levaram os judeus a crer que ele mandava-os comer a sua carne e beber o seu sangue. Como é que isto se efetuaria, claro que não podiam compreender. Por isso, Nosso Senhor estava obrigado a cuidar que *entendessem* as suas palavras, e eles estavam obrigados a crer nele apesar de as não poderem compreender. Continua então o Bispo:

“Vamos supor que nós fôssemos entender esse comer a carne e beber o sangue do Filho do homem como respeitante a alimentar-se de Cristo pela fé, ou crer; contudo, eles não tinham como entender isso, mais do que aquilo. Está claro que não o fizeram, e não sei como deveriam. Porque chamar o simples crer em Cristo de ‘comer a sua carne’ e ‘beber o seu sangue’ está tão distante de toda propriedade no falar e é tão desconhecido em todas as línguas, que até hoje os que nada mais entendem com isso do que crer em Cristo não são capazes de dar nenhuma explicação tolerável da razão da expressão.”[5]

A essa resposta, certamente satisfatória, podemos adicionar que não nos faltam outros casos de conduta semelhante no decurso da missão de Nosso Senhor. Para citar um, a sua importante conversa com Nicodemos

1. “Thesaurus theologicus, or a Complete System of Divinity.” *Londres* 1710, vol. II, p. 271.

2. *Ubi supra,* p. 369.

3. Página 215.

4. “Scott’s Bible”, 6.ª ed., *Londres* 1823, vol. V. Nota a Jo VI, 52-58.

5. “Practical Discourse of Religious Assemblies”, *Londres* 1700, pp. 364-367.

ocorreu antes de instituído o batismo, e, contudo, a necessidade deste é declarada ali. Ora, a ninguém jamais ocorreu negar que a regeneração aí mencionada se referia ao batismo, sob pretexto de que esse sacramento ainda não tinha sido instituído. O discurso no capítulo sexto de S. João, portanto, está para a instituição da Eucaristia assim como a conferência com Nicodemos está para a instituição do batismo.

2. Uma segunda razão para este discurso ser entendido figuradamente pretende ser dada com as seguintes palavras, de um comentador já mais de uma vez citado, que contêm o *único* argumento sobre o assunto além daquele que acabo de responder.

"Aos primeiros" (isto é, à maioria dos Padres), "respondeu-se satisfatoriamente que o contexto não nos permite entender da Eucaristia as palavras, dado que a fraseologia é nitidamente metafórica e a metáfora está construída com base na prévia menção a alimento natural."[1]

A essa forma de argumento não se pode esperar que eu responda. Primeiro, porque consiste de mera repetição do ponto em disputa; pois a questão de se estas palavras devem ou não devem ser entendidas da Eucaristia é idêntica à investigação sobre se devem ser tomadas literalmente ou figuradamente; e, portanto, concluir que não se referem à Eucaristia porque são figuradas é argumento exatamente tão satisfatório quanto se eu tivesse me contentado com o procedimento oposto e reduzido todas as minhas provas de nossas doutrinas por meio deste capítulo às palavras seguintes: "Este discurso necessariamente se refere à Eucaristia porque deve ser entendido literalmente"! Em segundo lugar, minha resposta a essa atrevida e não provada assertiva está contida nas minhas preleções anteriores, onde examinei minuciosamente se as palavras de Cristo são ou não são *capazes* de ser assim simplesmente metafóricas.

Não conheço nenhum outro argumento de algum peso, alegado contra a interpretação católica, que seja fundado na estrutura toda do discurso de Nosso Senhor. Mas há um comentador de S. João que, com maior candura do que todos os que já citei, deixa escapar os verdadeiros

1. BLOOMFIELD, p. 215. Talvez deleite meus leitores comparar as duas passagens seguintes: "Muitos intérpretes entendem que as palavras também façam referência à Eucaristia. *Assim a maioria dos Padres.*" Ibid. "Que só comemos a carne de Cristo espiritualmente, pela fé no sangue dele, e não oralmente ou sacramentalmente, Whitby provou aqui num instrutivo argumento contra os romanistas. Ele conclui com o testemunho convergente *da maioria dos padres antigos*." — ELSLEY, "Annotations", 5.ª ed., *Londres* 1824, vol. III, p. 66. Se o leitor quiser ver quem tem razão, consulte WATERLAND, vol. VII, pp. 110-135, embora ele, claro, tente provar que os Padres não ensinaram a Real Presença.

fundamentos na base dos quais os protestantes entendem este discurso em sentido figurado. Depois de apresentar a interpretação protestante usual de *carne, sangue, comer* e o restante, o Professor Tholuck conclui assim seus argumentos: “E tem mais, se as expressões não forem trópicas, provariam demasiado, a saber: a doutrina católica.”[1] Essa sentença, realmente, diz muito; somos forçados a entender as palavras de Nosso Salvador metaforicamente, porque senão, estamos obrigados a ficar católicos! Com grande estima e amizade pela pessoa desse douto e afável professor, não posso evitar de notar o quanto isso é sumamente não-hermenêutico: fazer a interpretação de uma passagem da Escritura depender das diferenças controvertidas entre os cristãos, e isso em pessoas que professam abrir a Bíblia delas para daí extrair, mediante exame imparcial, qual das divergentes opiniões é a verdade!

II. Procedendo agora a textos específicos que tenham sido usados a fim de provar que este discurso não deva ser entendido literalmente, tomarei nota dos dois únicos que, a meu ver, podem pretender ter algum peso.

1. Primeiro, argumenta-se que a universalidade das expressões de Nosso Salvador, respeitantes aos efeitos de comer a sua carne, exclui a possibilidade de qualquer referência à Eucaristia. —“Se alguém comer deste pão, viverá para sempre.” —“Quem come a minha carne, e bebe o meu sangue, tem a vida eterna.” —“Quem come a minha carne, e bebe o meu sangue, permanece em mim, e eu nele.” —“Se não comerdes a carne do Filho do homem e não beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós.” “Daí resulta um argumento”, diz o Dr. Waterland, “contra interpretar as palavras como referentes a *alimentar-se sacramentalmente* da Eucaristia. Porque não é verdade que tenham vida todos os que recebem a comunhão, a menos que intercalemos como restrição: os *dignos* e *até o momento*. Ainda menos pode ser verdade que não tenham vida todos os que nunca a receberam nem receberão, a não ser que façamos várias restrições. Ora, uma interpretação que precisa ser refreada com uma multidão de restrições para fazê-la valer (se é que chegam a fazê-la valer) é uma interpretação que ninguém escolheria (em igualdade de circunstâncias) de preferência à que está entravada por *menos* restrições ou por *nenhuma*.” Esses textos, o Dr. Waterland chama de “uma baliza mais segura para a interpretação da mente de Nosso Senhor neste capítulo”.[2]

---

1. “Vielmehr würde es, wenn es nicht Tropus wäre, zu viel beweisen, nämlich die Katholische Lehre.” — “Commentar zu dem Evangelio Johannis”, 2.ª ed., *Hamburgo* 1828, p. 131.

2. *Ubi supra*, p. 102.

O mesmo argumento é repisado pelo Dr. Beveridge.[1]

Minha resposta será breve. Primeiro, o Dr. Waterland mesmo observa que essa argumentação derruba igualmente a interpretação da passagem que adotam em sua maioria os ministros protestantes, e entre eles o Dr. Beveridge, a saber: a de que o discurso de Jesus Cristo refere-se à crença nele; e isso pela mesma razão dada pelo próprio Dr. Waterland. Porque ainda aqui ele faz o reparo: "precisa haver restrições também".[2] Em segundo lugar, afirmo que não há restrição absolutamente nenhuma; porque toda vez que numa lei ou promessa qualquer, na Escritura ou alhures, se mencionam recompensas ou consequências, o termo simples, expressivo do ato que cumpre fazer, sempre significa essencialmente esse ato *enquanto feito do modo devido*. Quando a fé é mencionada como possuidora de recompensas a ela ligadas, uma fé verdadeira, sincera, uma fé operante pela caridade está sempre implicada, pois "os demônios também creem e tremem"[3]. Quando se diz que todos os que crerem e forem batizados serão salvos,[4] certamente muita coisa está subentendida com respeito às disposições adequadas. Quando se atribui eficácia aos sacrifícios da Lei Antiga, não temos a menor dificuldade de entender que isso dependia dos sentimentos interiores de arrependimento, de gratidão ou de humildade que os acompanhavam. Em suma, a lei sempre supõe o ato bem realizado, e claro que é assim com a lei da Eucaristia.

2. Um segundo texto aduzido popularmente contra nós é o v. 64: "A carne para nada aproveita: as palavras que eu vos disse, essas são espírito e vida." Supõe-se que Nosso Senhor tenha intimado com essas

---

1. *Ubi supra*, p. 271. Para que não imaginem meus leitores que ocultei ou esquivei com glosas os argumentos usados pelos autores protestantes contra nossa interpretação de Jo VI, citarei a argumentação inteira desse teólogo douto e incisivo sobre o assunto. "Não é do comer sacramental, mas do comer espiritual de seu corpo e sangue que Nosso Salvador fala aqui. Quero dizer que Nosso Salvador não faz nenhuma referência particular, neste local, aos representantes de seu corpo e sangue no sacramento, mas somente a alimentar-se d'Ele espiritualmente pela fé, seja no sacramento ou fora dele, como fica aparente:

1.- Pelo fato de o sacramento ainda não ter sido ordenado. Jo VI, 4, e VII, 2.

2.- Por estar dito que quem não comer do pão, de que aqui se fala, morrerá. Jo VI, 53.

3.- Pelo fato de que todos os que dele comerem viverão. Jo VI, 51, 54, 56."

No texto, veremos o Dr. Waterland combatendo essas conclusões com base nestas mesmas premissas!

2. Página 103.

3. S. Tiago, II, 19. Ver HORNE, vol. II, p. 557, N.º VIII, 7.ª ed.

4. Mc XVI, 16; Jo XI, 26.

palavras que as suas locuções deveriam ser entendidas *espiritualmente* e não literalmente, e tenha querido, assim, que essas palavras fossem uma chave para todo o discurso antecedente. Essa interpretação pode ser considerada abandonada sinceramente por todos os comentadores doutos; como, porém, mais de uma vez observei que tem influência popular e é usada com frequência pelos polemistas ordinários como o grande fundamento para rejeitar a explicação católica deste capítulo, entrarei numa explicação sua mais completa do que, não fosse por isso, me parece necessário. Mostrarei a vocês, primeiramente, que não tem fundamento essa forma popular de entender essas palavras; e, em segundo lugar, que os mais doutos comentadores protestantes estão conosco em rejeitá-la.

I. 1. Não existe nem um só caso no Antigo ou no Novo Testamento em que carne signifique o sentido literal das palavras. Mas tal é necessário para entendermos *o espírito* como a significação figurada ou espiritual das palavras. Em alguns casos, de fato, o espírito é contraposto assim à *letra*,[1] mas ninguém considerará carne termo equivalente a este, especialmente num capítulo em que foi usada vinte vezes em sentido literal.

2. Se por *a carne* devemos entender a carne material de Cristo, pelo espírito temos de entender o espírito *dele*. Nesse caso, de que modo essa locução explica que as palavras antecedentes devem ser entendidas figuradamente? Porque a asserção de que o espírito de Cristo vivifica certamente não é equivalente a uma declaração de que tudo o que havia sido dito sobre comer a sua carne e beber o seu sangue deve ser entendido da fé.

3. Os termos *carne* e *espírito*, quando opostos um ao outro no Novo Testamento, têm um sentido definido que não varia jamais. Explicação completa desses termos vocês encontrarão no capítulo VIII de S. Paulo aos Romanos, do versículo primeiro ao décimo-quarto. O começo é assim: “Agora, portanto, já não há condenação alguma para os que estão em Cristo Jesus, os quais não andam segundo a carne. Pois a lei do espírito de vida, em Cristo Jesus, me livrou da lei do pecado e da morte. Porquanto, o que era impossível à lei, porque enfraquecida pela carne, Deus, enviando seu próprio Filho, na semelhança da carne pecadora e do pecado, condenou o pecado na carne; para que a justificação da lei se cumprisse em nós, que não andamos segundo a carne, mas segundo o espírito. Porque os que são segundo a carne se ocupam das coisas que são da carne, mas os que são segundo o espírito

1. Rom VII, 6; 2Cor III, 6. Particularmente Rom II, 29, onde *carne* poderia ter sido usada se fosse equivalente.

se ocupam das coisas que são do espírito. *Pois a prudência da carne é morte, mas a prudência do espírito é vida* e paz. Porque a prudência da carne é inimiga de Deus, pois não está sujeita à lei de Deus, nem mesmo pode estar. E os que estão na carne não podem agradar a Deus. Vós, porém, não estais na carne, mas no espírito, se é verdade que o espírito de Deus habita em vós" (vv. 1-9).

Essa passagem só, ainda que não houvesse nenhuma outra, já deixaria claro que *a carne* significa as disposições corrompidas e os pensamentos débeis da natureza humana; e *o espírito* significa os sentimentos do homem enquanto elevados e enobrecidos pela graça. As qualidades aqui atribuídas a essas faculdades ou estados são precisamente as mesmas que estão indicadas no texto de S. João. "A prudência da carne é morte"; "a carne para nada aproveita", "é o espírito que vivifica". As palavras de Cristo, pois, são espírito e vida, ou: "o espírito de vida", segundo uma figura gramatical comum nos autores sacros e profanos:[1] noutras palavras, são tais que não pode recebê-las o mero homem, mas necessitam de um forte influxo da graça para torná-las aceitáveis. Se desejarem mais provas de que esta é a única significação genuína desses termos na Escritura, podem verificar os seguintes textos: Gál v, 13-26; 1Pdr iv, 6. Podem consultar também: Mt xxvi, 41; Jo iii, 6; Rom vii, 5, 6, cfr. 25; 1Cor v, 5; 2Cor vii, 1; Gál iii, 3, iv, 8; 1Pdr iii, 18. A origem da locução se explicará ulteriormente por Jo viii, 15; Rom xiii, 14; Gál ii, 20; 2Pdr ii, 10.

ii. Mas podia ter me poupado todo o trabalho de detalhar as provas internas concernentes a este texto, visto que todos os comentadores protestantes modernos de algum valor concordam conosco nesta interpretação.

Kuinoel discute os termos detalhadamente. Depois de relatar a interpretação popularmente dada, que estou refutando, ele assim comenta a seu respeito:

"Sed hæc verborum interpretatio usu loquendi scriptorum Novi Test. comprobari nequit…… Præplacet igitur mihi eorum ratio quibus πνευμα est perfectior, sublimior sentiendi et statuendi ratio quam doctrina Christi efficit; σαρξ humilis, vilis sentiendi ratio qualis erat Judæorum, qui præconceptas de Messia et bonis in ejus regno expectandis opiniones fovebant: ut adeo sensus sit, valedicere debetis opinionibus vestris præjudicatis, nam sublimior tantum

1. Como "chalybem frænumque momordit"; "pateris libamus et auro". [Trad. livre: lit. "mordeu o freio e o aço" para "mordeu o freio de aço" (Lucano, *Farsália* vi, 398); lit. "fizemos libação com vaso e ouro" para "fizemos libação com vaso de ouro" (Virgílio, *Geórgica* ii, 192).] Ver Glassius, ou qualquer outro autor sobre filologia sacra.

sentiendi et statuendi ac operandi ratio, πνευμα, salutem affert; humilis, vilis statuendi ac sperandi ratio, Judaica illa ratio, σαρξ nihil confert ad veram felicitatem."[1]

[Trad. livre: "Mas essa interpretação das palavras não pode ser comprovada pelo *usus loquendi* dos autores do Novo Testamento…… Por isso, dou a preferência à explicação delas pela qual *pneuma* (o espírito) é o sistema de pensamento e de decisão mais perfeito e sublime instaurado pela doutrina de Cristo; *sarx* (a carne) é o entendimento baixo e vil que era o dos judeus, que acalentavam opiniões preconcebidas sobre o Messias e os bens esperados no reino dele — de maneira que o sentido é: deveis abandonar vossas opiniões preconcebidas, porque o móvel mais sublime de pensamento, de decisão e de operação, o *pneuma*, obtém a salvação; o motivo baixo e vil de decidir e de esperar, aquele motivo judaico, a *sarx*, não contribui em nada para a verdadeira felicidade."]

Bloomfield, que o transcreve, repete sua observação: que "essa interpretação" (a popular) "não pode ser provada pelo *usus loquendi* da Escritura."[2]

Schleusner, o lexicógrafo do Novo Testamento, está de pleno acordo com eles:

"Σαρξ: pravitas, vitiositas humana . . . altera vero (ratio) hæc quod sensus animi per religionem Christianam emendatos πνευμα nominare solebant apostoli."[3] E ainda: "Πνευμα: Vis divina qua homines adjuti proni ac faciles redduntur ad amplectendam et observandam religionem Christianam. Jo. VI. 63."[4]

[Trad. livre: "*Sarx*: pravidade, viciosidade humana … a razão desse significado, em contrapartida, é que as almas emendadas pela religião cristã costumavam ser chamadas de *pneuma* pelo apóstolo." "*Pneuma*: Virtude divina que, aos homens por ela ajudados, dispõe a abraçar e a observar pronta e facilmente a religião cristã."]

Mr. Horne coincide com esses autores:

"O Espírito Santo é mencionado por seus efeitos, 2Cor III, 6. Aqui, pela palavra *letra,* devemos entender a lei, escrita com letras na pedra…. Por *o espírito* quer-se dizer a doutrina salvífica do Evangelho, que deriva sua origem do Espírito Santo. No mesmo sentido, Jesus Cristo afirma, Jo VI, 63: 'As palavras que digo, essas são espírito e vida'; isto é, elas vêm do espírito de Deus, e, se recebidas com fé verdadeira, levarão à vida eterna."[5]

1. In Joan. VI, 63, tom. II, p. 400, ed. de *Londres*.
2. *Ubi supra*, p. 221.
3. *Sub voce* σαρξ, N.º 17, ["Lexicon N. T."] tom. II, p. 618, ed. *Glasgow*, 1817.
4. *Sub voce* πνευμα, N.º 21, p. 448.
5. "Introduction", vol. II, p. 455, 7.ª ed.

E ainda, no seu “Índice da linguagem simbólica da Escritura”, sob a palavra *Flesh* [*Carne*], temos este sentido:

“2. Aparência externa, condição, circunstâncias, caráter, etc. — Jo VI, 63, ‘A carne para nada aproveita’.”[1]

Não teria fim, todavia, se eu fosse tentar citar-lhes todas as autoridades sobre esta matéria. Contentar-me-ei, por isso, em encaminhá-los às seguintes obras protestantes: — KOPPE, “Excursus IX. in Epist. ad Galatas.” — SARTORIUS, “Dissertatio theologica de notione vocis σαρξ in N. T.” *Tubinga*, 1778. — STORR, “Commentatio de vocum carnis et spiritus genuino sensu.” *Ib.*, 1732. — SCHMID, “De potestate vocabulis σαρκος et πνευματος in N. T. subjecta.” *Wittenberg*, 1776. — RÖLLER, “De vocum σαρξ et πν. in Pauli Ep. ad Galatas sensu.” *Zwickau*, 1778.

Esses termos são referidos por Bendsten, que já citei, como pertencentes à filosofia oriental.[2] E, de fato, o erudito Windischmann indicou uma forte analogia entre as doutrinas que eles contêm e as opiniões da teologia Sankhya.[3]

Teria sido lícito, depois de ter respondido a todas as objeções, que eu me estendesse a respeito da variedade de interpretações em que os teólogos protestantes necessariamente incorreram como consequência de seu abandono do sentido literal. Dificilmente há dois deles que se possam dizer de acordo na sua explicação, e termos condenatórios bastante ásperos são empregados nas suas refutações mútuas. Mas fui já tão difuso que não ouso detê-los por mais tempo sobre este capítulo; e sou obrigado, portanto, a omitir também a exposição — que não seria destituída de interesse — das paráfrases extensas e forçadas, amiúde não muito inteligíveis, com que eles são compelidos a explicar as expressões de Nosso Salvador.

Um exemplo poderá bastar. O Dr. Hampden, no seu “Discurso Inaugural” como Professor da Real Cadeira de Teologia da Universidade de Oxford, assim se exprime:

“Nossa Igreja, realmente, rejeitou a afagada noção da transubstanciação, mas nem por isso acredita menos numa presença *vital real* de Cristo no Sacramento. A Igreja proíbe-nos crer na doutrina duma presença *corporal*, e todavia não presume negligenciar as palavras fortes com que Cristo declara: ‘isto é o meu corpo’, ‘isto é o meu sangue’, e ‘quem comer a minha carne e beber o meu

1. Ib., vol. IV, p. 522.
2. “Miscell. Hafn.”, *ubi sup.*
3. “Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte”, Parte I, Livro II, *Bonn* 1832, p. 1889.

sangue, permanece em mim e eu nele'; e, por isso, não incorrerá na impiedade de esvaziar este santo sacramento de seu dadivoso tesouro de graças. E eis que se assevera assim, no catecismo, que o corpo e o sangue de Cristo são verdadeiramente e efetivamente tomados e recebidos pelos fiéis na ceia do Senhor."[1]

Essas palavras podem fornecer matéria para múltiplas observações. 1. O Dr. Hampden aplica o capítulo sexto de S. João à Eucaristia, porque é com uma citação deste capítulo que ele defende a fé da sua Igreja na ceia do Senhor. 2. Essa citação é forte o bastante para provar uma presença *real,* mas ainda assim não prova uma presença *corporal,* que ele nos diz ser rejeitada pela sua Igreja. Agora, Jesus Cristo existe no corpo, do qual ele já não é separável. Como é que palavras, que provam sua presença *real* em algum lugar, excluem sua presença *corporal* ou corpórea, não é fácil de entender. 3. Essa presença real, segundo o douto professor, é demonstrada pela asserção de que a carne e o sangue, os componentes de um corpo, estão ali; e, ainda assim, a presença real difere de uma presença corporal, ou da presença do corpo, cuja carne e sangue *estão* ali. 4. Cristo está presente, porque ele disse: "Isto *é* o meu corpo"; e, sobre esse fundamento, devemos embasar uma doutrina de que ali está Cristo, mas não seu corpo! 5. Onde, na Escritura, se faz essa encantadora distinção entre uma presença vital real e uma presença corporal?

Concluirei este assunto citando as opiniões de um finado protestante e filósofo em nosso país, que foi provavelmente dos mais profundos teólogos que a Igreja da Inglaterra possuiu ultimamente, o qual, porém, lastimavelmente trai, quando surge ocasião, uma ignorância tão miserável de nossa religião e um tão estreito preconceito contra ela que teriam desgraçado talentos de ordem muito inferior.

"Acreditem em mim: existe uma diferença enorme entre *simbólico* e *alegórico*. Se digo que a carne e o sangue (corpus *noumenon*) do Verbo Encarnado são poder e vida, digo igualmente que esses misteriosos poder e vida são *verdadeiramente* e *realmente* a carne e o sangue de Cristo. São *eles* os alegorizadores, os que chamam o capítulo sexto do Evangelho segundo S. João: *a palavra dura — quem consegue ouvi-la? Após* este *tempo muitos* dos discípulos (de Cristo), que haviam sido testemunhas oculares dos seus milagres poderosos, que tinham ouvido a moralidade sublime de seu Sermão sobre a Montanha, haviam dado glória a Deus pela sabedoria que tinham ouvido, e tinham estado prontos a reconhecer: "este é mesmo o Cristo" — tornaram atrás

1. Página 14.

e já não andavam mais com ele! — as palavras duras, que mesmo *os doze* ainda não eram competentes para entender mais a fundo do que deverem elas ser entendidas espiritualmente; e as quais o Chefe dos Apóstolos contentou-se em receber com fé implícita e antecipativa! — *eles*, repito, são os alegorizadores, os que moralizam estas palavras duras, estas elevadas palavras de mistério, transformando-as numa metáfora hiperbólica *per catachresin*, que só signifique crença nas doutrinas em que Paulo acreditava, uma obediência à Lei com respeito à qual Paulo 'era irrepreensível', antes de a Voz chamá-lo na estrada para Damasco! Todos nós sabemos o que todo pai, todo preceptor benevolente fariam quando uma criança entendesse erroneamente em sentido literal uma metáfora ou um apólogo. Mas Jesus, manso e misericordioso, sofreu que muitos dos discípulos *dele* desertassem da vida eterna, quando para retê-los só tinha que dizer: — Ó homens simplórios! Por que vos escandalizais? Minhas palavras, de fato, soam estranhas; mas não quero dizer nada além do que já ouvistes muitas e muitas vezes de mim antes, com grande prazer e total aquiescência! — Credat Judæus! Non ego."[1]

1. COLERIDGE, "Aids to Reflection".

ÍNDICE